Neun Capitel

über

Freie Kirche und Gewissensfreiheit.

Von

Bernhard Christian.

Dr. Friedrich Maassen,

o. ö. Prof. des römischen und canonischen Rechts an der Wiener Universität,
wirkl. Mitglied der kaiserl. Academie der Wissenschaften.

In quantum odium flagrat veritas, in tantum,
qui eam ex fide praestat, offendit.
Tertullianus.

Gratz,

Verlag von Leuschner & Lubensky,

k. k. Universitäts-Buchhandlung.

1876.



Vorwort.

„Sie haben Sich ein undankbares Thema gewählt; Sie werden es keinem recht machen.“ So sagte mir vor kurzem, wohlmeinend, ein Bekannter, als ich ihm von der Beschäftigung erzählte, deren Ergebniß die nachfolgenden Blätter enthalten.

Daß ich es keiner Partei recht gemacht habe, hoffe ich selbst mit aller Entschiedenheit. Sollte dies dennoch der Fall sein, so wäre ich mindestens unschuldig daran; denn ich habe es nicht gewollt. Mit gutem Gewissen könnte ich sagen: ich habe das Gegentheil gewollt. Ob aber unter denen, welche die Dinge nicht durch die gefärbte Brille des Parteistandpuncts betrachten, nicht mancher mir zustimmen werde, ist eine Frage, deren Entscheidung ich getrost der Zukunft überlasse. Wo es sich um die Geltendmachung tiefbegründeter Ueberzeugungen in Fragen ewiger Wahrheit handelt, da ist der Succeß ein Interesse, welches erst in zweiter Reihe persönliche

Bedeutung hat, da gilt das Wort Tertullian's: „Wer die Wahrheit aus Ueberzeugung vertritt, der stößt in eben dem Maß an, als die Wahrheit Haß erweckt."

In Einem Punct aber hat der gedachte gute Freund sich mit Gewißheit geirrt: darin, daß er glaubt, es habe in meiner freien Wahl gestanden dies Buch zu schreiben oder nicht zu schreiben.

Er hat außer Acht gelassen, daß es im menschlichen Leben Momente geben kann, wo das Bekennen, sei es einer einzelnen Wahrheit, sei es einer ganzen Lebensanschauung, in dem Grade auf einer innern Nothwendigkeit beruht, daß jede Freiheit der Wahl ausgeschlossen ist, Momente, wo das Schweigen Selbstvernichtung wäre, wo einzig im Reden die Rettung der Persönlichkeit liegt.

Wien, im August 1876.

Erstes Capitel.

Freiheit der Kirche.

Die vorchristliche Zeit kennt keine Kirche. Die heidnischen Götter sind Volksgötter oder Staatsgötter; ihr Cultus dient nationalen und politischen Zwecken. Der Jehova der Juden ist zwar der eine und allmächtige Gott, der Schöpfer der Welt, der Vater und Regierer aller Menschen und Völker; aber er hat Ein Volk vor allen übrigen zu seinem Eigenthum erwählt, das geheiligte Volk, welches bis zum Erscheinen des Messias allein berufen ist ein priesterliches Reich zu bilden. Die Idee einer universellen, die ganze Menschheit umfassenden religiösen Gemeinschaft war daher den Juden wie den Heiden fremd. Eine solche setzt nothwendig eine für alle Menschen ohne Rücksicht auf Nationalität und Staatsangehörigkeit gleichmäßig bestimmte Religion, eine Weltreligion, voraus.

Erst das Christenthum hat eine Kirche möglich gemacht. „Das Evangelium vom Reich wird verkündigt werden auf der ganzen Welt, zum Zeugniß allen Völkern," sagt Christus.

Und nicht bloß ihre Möglichkeit geschaffen, auch verwirklicht hat das Christenthum die allgemeine Kirche.

Christus hat sich nämlich nicht damit begnügt das Evangelium vom Reiche Gottes einmal zu verkündigen und das

Erlösungswerk durch seine Darbringung am Kreuze bloß objectiv zu begründen, Christus ist zugleich der Stifter einer Anstalt geworden, welche die Mission hat die frohe Botschaft allen Geschlechtern bis an der Welt Ende mitzutheilen und die Frucht des Versöhnungstodes auch subjectiv jedem Einzelnen zu vermitteln. Diese Anstalt, diese Grundfeste der Wahrheit, dieses dem Heile aller Menschen gewidmete Haus Gottes ist die Kirche.

Welche Stellung gebührt nun dieser Kirche gegenüber dem Staat? Ist sie frei und unabhängig, oder ist es ihr beschieden in der Unterordnung unter den Staat ihre Aufgabe zu erfüllen?

So viel ist klar: mit dem der antiken Welt entlehnten Staatsbegriff ist die Unabhängigkeit der Kirche vollkommen unvereinbar. Das heidnische Alterthum kennt keine rechtliche Schranke, vor welcher die Gewalt des Staats stillzustehen hätte. Das Recht des Staats ist ein schrankenloses, es ist die Quelle jedes andern Rechts, welches eben darum nur ein bedingtes, relatives Dasein hat: es besteht so lange, als der Staat es bestehen lassen will. Das Individuum für sich hat keinen Werth, keine Bedeutung; nicht um seinetwillen, sondern um des Staats willen ist es da; es ist Mittel zum Zweck und nur dieses. Darum ist es ganz undenkbar, daß auch nur Ein Gebiet des Lebens im Grundsatz eine Selbständigkeit dem Staat gegenüber zu behaupten vermöchte.

Aber nicht bloß die Unabhängigkeit der Kirche, die christliche Religion in ihrem innersten Kern, im Mittelpunct ihrer Lehre ist mit dem Postulat der Allmacht des Staats unverträglich.

Wenige Andeutungen werden genügen dies klar zu machen.

Im Gegensatz zu der das Individuum vernichtenden heidnischen Staatsidee fordert die christliche Lehre die Anerkennung seines unendlichen Werthes. Jeder Mensch hat eine unsterbliche Seele, welche zur Kindschaft Gottes, zur ewigen Seligkeit berufen ist. Um dieser unsterblichen Seele jedes einzelnen Menschen willen hat Christus das Erlösungswerk vollbracht. Die hiernach dem Menschen gestellte Aufgabe für sein Heil zu wirken, seine Seele vor dem ewigen Tode zu bewahren ist seine vornehmste Angelegenheit, gegen die jede andre menschliche Zwecksetzung als untergeordnet erscheint. Während also der omnipotente Staat kein höheres Gesetz kennt als seinen Willen, kein Recht, welches nicht diesem wiche, spricht das Christenthum die unendliche Berechtigung des Gewissens aus. Gegenüber dem mit Gottes Willen in Einklang stehenden Gewissen giebt es kein Recht irgend einer irdischen Autorität. Wo das Machtgebot der Staatsgewalt im Widerspruch ist mit dem göttlichen Gesetz, da hat der Christ sich jenem nicht zu fügen, sondern ihm den Gehorsam zu versagen. Christus hat es den Aposteln vorher verkündet, daß sie um seines Namens willen mit den Gewalten dieser Erde in Conflict gerathen würden. „Sie werden euch den Gerichten übergeben und in ihren Synagogen euch geißeln. Und ihr werdet vor Statthalter und Könige geführt werden um meinetwillen, zum Zeugniß ihnen und den Heiden. Wenn sie aber euch überliefern, dann wollet nicht sorgen, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch gegeben werden in jener Stunde, was ihr redet." Und als nun die Apostel nach Jesu Tode vor das jüdische Synedrium geführt wurden, weil sie des Verbots in seinem Namen zu lehren nicht geachtet hatten, und der Hohepriester ihnen dies

vorhielt, da antworteten die Apostel, vom heiligen Geiste erfüllt: „**Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.**"

Für alle Zeiten ist damit die Schranke bezeichnet, welche irdischer Gewalt gesetzt ist.

Wer demnach der Forderung einer freien Kirche den Satz vom omnipotenten Staat entgegenstellt, der negirt damit nicht bloß die Freiheit der Kirche, sondern er spricht auch dem Christenthum die Existenzberechtigung überhaupt ab.

Allmächtiger Staat und Christenthum sind zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen. Wer die Schrankenlosigkeit der Staatsgewalt behauptet, der läugnet damit nothwendig die Berechtigung der christlichen Religion; wer aber das Recht des Christenthums zu existiren anerkennt, der muß auch die Lehre vom omnipotenten Staat verwerfen.

Käme es also hier darauf an den Anspruch der christlichen Religion auf Duldung im Princip erst nachzuweisen, so würde ich es zugleich als meine Aufgabe betrachten müssen die Theorie von der Allmacht des Staats zu widerlegen. Dies Unternehmen würde aber mit nicht geringen Schwierigkeiten verknüpft, wenn nicht gar gänzlich unausführbar sein. Jede Beweisführung bedarf nun einmal um überhaupt möglich zu sein einer unbestritten feststehenden Wahrheit, von der sie ihren Ausgang nehmen kann. Wo es an dieser fehlt, muß jeder Versuch durch Beweisgründe zu überzeugen nothwendig mißglücken. In dieser Lage aber befinde ich mich gegenüber den Anhängern der antik-modernen Lehre von der Omnipotenz der Staatsgewalt. Es fehlt mir an einer auch für sie bestehenden ethischen Voraussetzung. Von der objectiven Wahrheit des

Christenthums kann ich deshalb nicht ausgehen, weil die Bekenner der Religion vom allmächtigen Staat, wenn sie consequent sein wollen, die Grundidee des Christenthums nothwendig für falsch erklären müssen. Ebensowenig darf ich auf allgemeine Menschenrechte und auf die natürliche Freiheit der Person mich berufen, da auch diese der Allmacht des Staats gegenüber keinen Bestand haben. Von welchem obersten Satz soll ich denn aber ausgehen?

Möglich, daß es mir bei fortgesetztem Nachdenken gelänge ein auch auf jener Seite anerkanntes philosophisches Princip zu finden, an das ich meine Beweisführung anknüpfen könnte. Indessen die Sache liegt so, daß ich mir die Mühe ersparen kann.

Ich beabsichtige nämlich nichts weniger als hier erst nachzuweisen, daß das Christenthum Anspruch auf Duldung habe. Die christliche Religion ist seit mehr als fünfzehn Jahrhunderten nicht bloß geduldet worden, sondern hat die Welt erobert und umgestaltet. Dieser historische Besitzstand des Christenthums genügt um mich des Beweises zu überheben, daß es ein Recht zu existiren habe.

Nun wohl, dann bin ich auch befugt eine Doctrin hier zu ignoriren, mit der das Bestehen der christlichen Religion unverträglich sein würde.

Nur Eine Bemerkung scheint mir am Platze, nicht um die Theorie vom omnipotenten Staat zu widerlegen, die ich vielmehr, wie gesagt, als falsch voraussetze, sondern um Begriff und Gränzen des Widerstreits näher zu bestimmen, welcher zwischen den beiden Principien, des Christenthums und der Staatsallmacht, besteht.

Man findet es widersinnig, daß der Staat die Auflehnung gegen seinen eignen Willen als berechtigt anerkennen soll. Es würde für den Staat sich selbst aufgeben heißen, sagt man, wenn er jede Berufung des Einzelnen auf sein christliches Gewissen respectiren und es zulassen wollte, daß unter dem Vorwande der Religion den Gesetzen der Gehorsam versagt werde. Allerdings habe dann der Staat aufgehört omnipotent zu sein; aber an die Stelle der absoluten Gewalt des Staats sei nun ein Zustand getreten, mit dem eine Staatsautorität überhaupt nicht bestehen könne. Und doch erkenne die christliche Religion selbst klar und deutlich die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit an. Gewiß, eindringlicher hat nie eine Religion den Gehorsam gegen die obrigkeitliche Gewalt zur Pflicht gemacht: nicht wegen der Strafe allein, sondern um des Gewissens willen soll der Christ der Obrigkeit gehorchen. Aber er soll nicht bloß dem Kaiser geben, was des Kaisers, sondern auch Gott, was Gottes ist. Und höher als das Gesetz des Staats steht Gottes Gebot. Weil Christus dem Willen seines Vaters und nicht dem Gesetz der Juden gehorsam war, darum starb er am Kreuze. „Ihr seid theuer erkauft, werdet nicht Knechte der Menschen," sagt Paulus. Wahrlich, eine größere Fälschung der christlichen Religion ist nicht denkbar, als zu behaupten, sie lehre den unbeschränkten Gehorsam gegen die Anordnungen irdischer Gewalt.

Was also folgt daraus?

Mit nichten, daß der Staat jede noch so willkürliche Berufung auf das christliche Gewissen zu respectiren habe. Freilich hat man es leicht den Gegner ad absurdum führen, wenn man ihn Unsinn behaupten läßt; aber ehrlich ist ein

solches Verfahren nicht und für die Sache wird nichts damit gewonnen.

Was daraus folgt, ist dies: Einmal, der Staat soll dem Christen nichts zumuthen, was dem Gebot seiner Religion widerstreitet, und zweitens, wäre dies dennoch geschehen, so soll der Staat, weit entfernt das christliche Gewissen im Namen seiner Autorität zu vergewaltigen, den begangenen Fehler durch Aufhebung der beschwerenden Maßregel wieder gut machen. Wenn der Staat diese beiden Forderungen im Grundsatz als richtig anerkennt, so hat er damit auf absolute Gewalt verzichtet; denn der allmächtige Staat kennt kein außer ihm befindliches Gesetz; er hat Maß und Richtschnur seines Handelns in sich selbst; was er thut, ist immer wohlgethan; er hat niemals einen Fehler wieder gut zu machen, weil er ihn gar nicht begehen kann; er ist unfehlbar wie Gott selbst.

Freilich ist der Fall denkbar, daß irgend ein thörichter Schwärmer im Namen der Religion Dinge treibt, die mit der Rechtsordnung nicht verträglich sind, oder daß ein mit den Strafgesetzen in Conflict gerathenes Individuum in heuchlerischem Vorgeben zur Rechtfertigung seines verbrecherischen Thuns auf sein Gewissen sich beruft. Daß es dem Staat verwehrt sei solchen Heiligen gegenüber von dem Schwert, welches die Obrigkeit nicht umsonst führt, Gebrauch zu machen, wird keinem ernsthaften Menschen je in den Sinn kommen zu behaupten.

Es kann aber auch geschehen, daß bei dem besten Willen auf beiden Seiten ein Streit über die Frage entsteht: ob irgend ein Verlangen, ein Gebot oder Verbot, des Staats mit den Vorschriften der christlichen Religion in Einklang sei. Während der Staat der Ueberzeugung ist, daß seine Anordnungen dem

christlichen Gewissen nicht zu nahe treten, wird von der andern Seite in gutem Glauben das Gegentheil behauptet. Die Schwierigkeit liegt hier darin, daß keine irdische Instanz besteht, welche zur Hebung des Zweifels, zur Entscheidung des Streits den Beruf hätte. Es ist also denkbar, daß jeder Theil auf seiner Ueberzeugung beharrt und ihr gemäß handelt. Dann ist der thatsächliche Conflict da: der Staat greift zu Zwangsmaßregeln, der Christ läßt mit Ergebung die Gewalt über sich ergehen, aber er beugt sich ihr nicht. Ehe jedoch der Staat sich entscheidet, wird er nicht unerwogen lassen dürfen, daß aufrichtige Gewissensbedenken, auch wenn sie unbegründet sein sollten, Achtung gebieten; er wird sich klar machen müssen, daß er über den Protest auch des irrenden Gewissens nur dann ein moralisches Recht hat sich hinwegzusetzen, wenn eine wahre Nothwendigkeit vorhanden ist. Der Christ aber soll beherzigen, daß ein Befehl der Obrigkeit einzig dann keinen Anspruch auf Gehorsam hat, wenn seine Befolgung nur mit Verletzung von Gottes Gebot geschehen könnte. Ist trotz alledem der Zusammenstoß nicht zu vermeiden, wohl, wenn auch nicht auf Erden, einen Richter gibt es dennoch für diesen Streit: nun wird Gott, der gerechte und allmächtige Gott, das Urtheil sprechen, spät vielleicht, aber unausbleiblich. Gottes Gerichte kommen oft langsam, aber sie kommen gewiß. Auf wessen Seite die Wahrheit ist und die Gerechtigkeit, dessen Sache wird bestehen, des Andern Sache aber wird zu Grunde gehen.

Wer bei der eben dargelegten Auffassung des Verhältnisses zu kurz kommt, das ist allerdings der omnipotente Staat. Dieser duldet seinen Anordnungen gegenüber keine Berufung auf das Gewissen; die bloße Thatsache schon ist eine ver-

brecherische Auflehnung gegen seine Majestät. Er wirft die renitenten Christen den Bestien vor oder verbrennt sie oder bevölkert mit ihnen die Gefängnisse, je nachdem seine Mittel das Eine oder das Andre ihm erlauben. Aber man wird zugeben müssen, daß die Autorität des Staats, soweit es möglich ist, gewahrt erscheint. Fordert man mehr, so macht man damit eben das Bestehen des Christenthums unmöglich.

Ich befürchte auch eher den entgegengesetzten Einwand, daß ja auf diese Weise der Staat doch die Vergewaltigung der Gewissen in seiner Hand habe.

Nun, daß er die Macht hat, das bestreite ich allerdings nicht und kann ich nicht bestreiten. Was zu zeigen war, konnte nur dies sein, daß für den Staat eine sittliche Schranke besteht. Daß er über die Gebote der moralischen Weltordnung sich hinwegsetzen kann ohne deshalb einen irdischen Richter fürchten zu müssen, ist richtig. Das aber wird keine menschliche Einrichtung zu verhindern im Stande sein, weil nicht bloß der Dualismus selbst, des Staats und der Religion, sondern auch sein besondrer Character auf Gottes Ordnung beruht. Der Staat disponirt über die Gewalt des Schwerts, die Mittel aber, durch welche die Religion wirkt, sind nicht materieller, sondern geistiger Natur.

Bevor ich zu meinem Thema, zur Frage von der Unabhängigkeit der Kirche, zurückkehre, muß ich nur noch zu verhüten suchen, daß man mit Rücksicht auf das Ergebniß der zu führenden Untersuchung mich eines Widerspruchs mit früher Gesagtem zeihe.

Ich habe gesagt, daß nicht bloß die Freiheit der christlichen Kirche, sondern das Christenthum selbst mit der Annahme einer

schrankenlosen Gewalt des Staats unverträglich sei. Es könnte demnach scheinen, als wäre ich der Meinung, daß auch ohne die Autonomie der Kirche das Christenthum seinem Begriff gemäß bestehen könne.

Nun aber erachte ich, wie sich bald ergeben wird, die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche für Forderungen, die im Christenthum selbst begründet sind. Wenn ich trotzdem jene Unterscheidung gemacht habe, so liegt darin kein Widerspruch. Gewiß sind nämlich alle Puncte des christlichen Glaubenssystemes in dem Sinne gleich nothwendig, daß, wer den einen leugnet, auch die andern in Frage stellt. Nichtsdestoweniger ist die Distinction zwischen dem, was den Mittelpunct, den innersten Kern einer Lehre bildet, und dem, was nur als eine, wenn auch noch so nothwendige, Consequenz aus ihrer Grundidee hervorgeht, schon an sich wohl begründet. Im vorliegenden Fall aber soll ja den Gegenstand der erst zu führenden Untersuchung grade die Frage bilden: ob die Freiheit der Kirche in der That eine Forderung des Christenthums sei. Diese Frage mußte daher vorläufig eine offene sein.

Zu dieser Frage wende ich mich jetzt.

Ist die Kirche ihrem Wesen nach frei und unabhängig, wie der Staat selbst, oder widerspricht es ihrem Wesen nicht, wenn sie der bürgerlichen Autorität in ihren eignen Angelegenheiten, wie jeder andre im Staat bestehende Verein, unterworfen ist?

Zuvörderst versteht es sich wohl von selbst, daß hier nur von einem solchen Staat die Rede sein kann, welcher die christliche Religion überhaupt zuläßt. Von der Kirche die Unterordnung unter einen das Christenthum verbietenden Staat

fordern wäre ein offenbarer Widersinn. Mit dem Act der Unterordnung vollzöge sie nichts Geringeres als ihre Selbstvernichtung.

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Es genügt nicht, daß der Staat das Christenthum nicht absolut verbiete. Es ist auch erforderlich, daß er es in allen Theilen seiner Lehre, in allen seinen Geboten ohne Ausnahme zulasse. Nehmen wir z. B. an, ein Staat erklärte: er lege der christlichen Religion nichts in den Weg, nur die Taufe werde er nicht dulden. Schwerlich wird man behaupten wollen: die Kirche habe hier die Pflicht mit Ausnahme jenes einen Punctes hre Abhängigkeit vom Staate anzuerkennen. Würde der Staat die Mittel, welche ihm diese Abhängigkeit gewährte, nicht vor allem zur Durchsetzung seines Verbots anwenden? Und würde er, um den Widerstand, den pflichtmäßigen Widerstand der Kirche in diesem einen Punct zu brechen, nicht bis zum Aeußersten, bis zu ihrer Vernichtung, fortschreiten müssen? An eine Unterordnung der Kirche unter den Staat kann also auch in diesem Falle nicht gedacht werden.

Offenbar kann es nur um einen solchen Staat sich handeln, der das christliche Glaubensbekenntniß frei gewähren läßt und auf jede Einmischung in Glaubensangelegenheiten verzichtet.

Geben wir nun für einen Moment der Vorstellung Raum, daß die Kirche sich in dem Verhältniß der Unterordnung unter einen solchen Staat befände.

Dieses Verhältniß würde etwa folgende Gestalt haben: Die Erziehung und Heranbildung der Geistlichen ist Sache des Staats; ihre Amtsführung wird durch Vorschriften des Staats geregelt; sie werden durch den Staat bestellt und entsetzt; die Verwaltung der für die kirchlichen Bedürfnisse bestimmten

Güter wird durch Organe des Staates geführt; der Staat ist es, welcher die Normen für das kirchliche Vereinswesen aufstellt; der Staat bestimmt die Sprengel der kirchlichen Verwaltung; der Staat ordnet Synoden an, deren Beschlüsse, soweit sie die kirchliche Disciplin betreffen, seiner Sanction bedürfen; an den Staat kann gegen alle Entscheidungen kirchlicher Behörden appellirt werden; dem Staat steht es zu dieselben aufzuheben und zu reformiren.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß es bei dieser Aufzählung von Befugnissen des Staats weder auf Vollständigkeit noch darauf abgesehen sein kann bei jeder einzelnen Befugniß zwischen einem Mehr oder Minder der Gewalt nach allen hier denkbaren Abstufungen zu unterscheiden. Auf was es ankommt, ist das Princip. Die einzelnen vom Staate geübten Befugnisse sind — das ist ja die Voraussetzung — nicht etwa an sich der Kirche, und zwar unbestritten ihr, zustehende Rechte, welche sie mit freiem Willen dem Staat bloß zur zeitweiligen Ausübung überlassen hätte, sondern Rechte des Staats, Befugnisse, die er kraft eignen Rechts, nicht aus dem Rechtsgrunde der Uebertragung übt, Ausflüsse seines Hoheitsrechts über die Kirche. Offenbar kann es da im Wesen keinen Unterschied machen, ob der Staat bei der Anstellung der kirchlichen Beamten noch die Mitwirkung der Kirche zuläßt, oder ob er sie allein anstellt; ob er die Erziehung und Heranbildung der Geistlichen durch Vorschriften regelt, deren Ausführung er der Kirche überläßt, oder ob er diese selbst in die Hand nimmt, selbst die erforderlichen Anstalten gründet, die Lehrer prüft und anstellt, u. s. w. So gut er das Eine kann, steht ihm auch das Andre frei; es hindert ihn nichts die heute noch

lose gehaltenen Zügel morgen wieder straffer anzuziehen; denn er ist der Herr.

Bei alledem steht das unumstößlich fest, daß die Kirche von Christus selbst gegründet ist. Alle christlichen Confessionen ohne Ausnahme bekennen den Glauben an die eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche. Der Staat, welcher die christliche Religion zuläßt, wird daher auch diesen Satz des christlichen Glaubensbekenntnisses respectiren müssen.

Wenn der Staat trotzdem die Unterordnung der Kirche unter seine Autorität fordert, so ist dies nur so zu erklären, daß er annimmt: auch eine unselbständige, unfreie, vom Staat beherrschte Kirche sei dem Willen Christi gemäß.

Ich nun gestehe, daß ich der diametral entgegengesetzten Ansicht bin. Wenn ich etwas klar erkenne, wenn mir etwas gewiß und zweifellos feststeht, so ist es dies, daß die von Christus gewollte Kirche frei ist. Eine dem Staat von Rechtswegen untergebene Anstalt kann alles Andre, nur nicht die Kirche Christi sein.

Weshalb hat Christus die Kirche gestiftet?

Damit erstens die von ihm den Menschen geoffenbarte Wahrheit, das Wort Gottes, bis an das Ende der Zeiten überliefert und allen kommenden Geschlechtern verkündigt werde, und damit zweitens die von ihm zur Heiligung der Menschen geschaffenen Gnadenmittel fortwährend ihrer Bestimmung gemäß gespendet werden.

Um diese ihre wesentliche Aufgabe zu erfüllen bedarf die Kirche, wie jede von Menschen verwaltete Anstalt, der Einrichtungen, der Vorsteher, der Aemter, der Güter; sie bedarf

einer Verfassung, welche die Functionen der einzelnen Organe feststellt und regelt.

Allerdings sind diese Dinge nur Mittel, nicht der Zweck selbst; aber sie sind nothwendige, unentbehrliche Mittel für die Erreichung der wesentlichen Zwecke der Religion. Wer daher behaupten will: es handle sich hier um äußere Angelegenheiten, welche mit der Religion nichts zu schaffen haben, der ist entweder mit Blindheit geschlagen, oder er verdreht auch absichtlich die Wahrheit. Ebensogut könnte er uns beweisen, daß die Rechtszustände eines Landes schon um deswillen vortrefflich seien, weil es ein exemplarisches Gesetzbuch habe. Und wäre euer Gesetzbuch die Verwirklichung der Rechtsidee selbst, was wäre damit gewonnen, wenn die zur Handhabung der Gesetze berufenen Organe, die Richter und Advocaten, nichts taugen? Oder er könnte mit demselben Recht uns überzeugen wollen, daß ein in Krieg verwickelter Staat deshalb siegreich sein werde, weil die Gerechtigkeit seiner Sache sonnenklar sei. Was hilft dem Staat im Schlachtendonner sein gutes Recht, wenn seine Soldaten feige sind und davon laufen?

Schwebt denn die Religion in der Luft? Ist zu ihrer Existenz nicht nothwendig, daß sie gelehrt, geglaubt, bekannt, geübt werde? Und bedarf die Kirche um alles dies in's Werk zu setzen nicht eines Apparats von Mitteln und Organen?

Wenn aber dem so ist, wie es denn nicht geläugnet werden kann ohne den einfachsten Regeln des gesunden Menschenverstandes Hohn zu sprechen, was ist dann wohl klarer, als daß die Kirche über diese Mittel und Organe, ohne welche sie ihre Bestimmung nicht erfüllen, ohne welche die Religion nicht bestehen kann, frei muß verfügen können?

An die Kirche hat Christus die Religion geknüpft, nicht an den Staat, und zwar auch nicht zum kleinsten Theil an den Staat, sondern ganz und ausschließlich an die Kirche. Die Kirche hat er mit der Vollmacht ausgerüstet die Verwalterin und Trägerin der von ihm geoffenbarten Religion zu sein und nur die Kirche, ihr und nur ihr hat er für die Erfüllung dieser ihrer Mission den Beistand des heiligen Geistes verheißen.

Wer die Freiheit der Kirche läugnet, der läugnet die Nothwendigkeit der Kirche; wer aber diese nicht anerkennt, der setzt sich mit dem allen christlichen Confessionen gemeinsamen Glaubenssatz in Widerspruch: „Ich glaube an die eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche."

Der Staat, welcher erklärt: er lasse die christliche Religion und mit ihr die Kirche zu, und doch die Kirche beherrschen will, geräth mit sich selbst in Widerspruch; denn Knechtung der Kirche ist, soweit sie sich erstreckt, Vernichtung der Kirche, und Vernichtung der Kirche ist Zerstörung der christlichen Religion.

Zweites Capitel.

Gewissensfreiheit.

Die christliche Religion hat es lediglich mit dem Innern des Menschen zu thun. Für das Heil der Seelen ist Christus auf die Welt gekommen, am Kreuze gestorben und von den Todten auferstanden. Das Mittel, durch welches der Einzelne das von Christus ausgegangene Heil erwirbt, ist die durch den Glauben bewirkte sittliche Wiedergeburt. Was vor Gott

Werth hat, ist allein die Gesinnung, aus der die That hervorgeht; das äußere Werk ohne die entsprechende Verfassung der Seele ist nichts. „Und wenn ich mein ganzes Vermögen vertheilt habe und wenn ich meinen Leib dahingegeben habe, auf daß ich verbrenne, ich habe aber die Liebe nicht, so frommt es mir nichts." „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung."

Daher ist das christliche Gesetz ein Gesetz der Freiheit. Auch das Evangelium fordert Gehorsam; aber dieser Gehorsam ist ein freier, freudiger, ein solcher, der aus lebendigem Glauben, aus der Liebe zu Gott, aus dem tiefsten Innern des Menschen entspringt.

Die Kirche soll als die beständige Lehrerin und Erzieherin des Menschengeschlechts jeden in den Stand setzen das Heil, zu dem wir berufen, sich anzueignen. Das ist der ihr von Christus ertheilte Auftrag, eine andere Vollmacht hat sie nicht. Die von ihr anzuwendenden Mittel können daher nur solche sein, welche mit dieser ihrer Bestimmung im Einklang sind: Belehrung durch Wort und Beispiel, Ermahnung, Gottesdienst, Spendung der Gnadenmittel. Von dem, welcher alle diese Mittel zurückweist und das ihm angebotene Heil beharrlich verschmäht, wendet die Kirche sich ab und überläßt ihn sich selbst, bis er seinen Sinn ändert und ihre Hülfe in Anspruch nimmt; aber sie zwingt ihn nicht; denn ausgeschlossen sind von dem Arsenal der kirchlichen Mittel Zwang und Gewalt. Wie Wasser und Feuer, wie Nacht und Tag, wie Tod und Leben mit einander in Widerstreit sind, so ist Zwang der Kirche fremd. „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Die Wahrheit kennt keine materiellen Waffen; die Waffen, mit denen sie kämpft und überwindet, sind geistiger Natur.

Das ist es, was Christus sagte, als er dem Pilatus auf die Frage, ob er ein König der Juden sei, zur Antwort gab: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt; wäre mein Reich von dieser Welt, so würden wohl meine Diener kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert würde; nun aber ist mein Reich nicht von hier."

Das Reich Christi ist das der Wahrheit, in diesem Reich ist er König. Als darum Pilatus ihn zum zweitenmale fragt, ob er ein König sei, bejaht er diese Frage: „Ich bin ein König; denn ich bin geboren und in diese Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugniß gebe."

Unterthan dieses Königs ist jeder, welcher aus der Wahrheit ist. „Ein jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme."

Daher kann denn auch das Rüstzeug der Kirche nicht in „fleischlichen Waffen", wie Paulus sie nennt, sondern nur in solchen Waffen bestehen, welche „jeden Sinn zum Gehorsam gegen Christus gefangen nehmen."

Und wie die Kirche nicht direct über äußere Zwangsmittel gebietet, so soll sie auch, soviel an ihr ist, nicht dulden, geschweige denn begehren, daß die weltliche Macht ihren Arm zu solchen Zwecken, die wesentlich kirchlicher Natur sind, gebrauche. Die Obrigkeit führt das Schwert zum Schutz der äußern Rechtsordnung. Inwiefern die Kirche als ein Verein von Menschen des äußern Rechtsschutzes nicht entbehren kann, insofern soll freilich der Staat auch ihr seinen Schutz nicht vorenthalten; jeder Act des Staats aber, welcher darauf abzielt das, was Sache des Glaubens oder der sittlichen Gesinnung ist, zum äußern Rechtsgebot zu erheben, dessen Be-

folgung erzwungen, dessen Uebertretung bestraft wird, ist statt der Religion zu dienen vielmehr ihr feindlich, weil er die Freiheit aufhebt, welche zum innersten Wesen des Christenthums gehört.

Mit andern Worten, die Kirche, welche vom Staat verlangt und mit Recht verlangt, daß er ihre eigne Freiheit und die Freiheit des christlichen Gewissens respectire, soll mit nichten dem Princip der Gewissensfreiheit die Anerkennung verweigern, wo es gegen sie selbst angerufen wird. Das christliche Sittengesetz kennt kein doppeltes Maß. Freiheit für mich, gewaltsame Unterwerfung für alle Uebrigen, das ist keine christliche Freiheit mehr, das ist unerträgliche Tyrannei.

Ich ziehe einige der nächsten Folgerungen, die sich aus dieser Betrachtung ergeben.

Es ist also zuvörderst in Glaubenssachen jeder Zwang ausgeschlossen. Was erzwungen werden könnte, wäre nur das äußere Bekenntniß. Wer aber bekennt, was er nicht für wahr hält, der giebt falsches Zeugniß, und seine Lüge ist um so schlimmer, je heiliger der Gegenstand ist, der dadurch entweiht wird.

Wie furchtbar ist gegen diese klar vorliegende Wahrheit gesündigt worden! Welche ungeheure Schuld der verschiedenen christlichen Confessionen ist angewachsen seit der Zeit, da die christliche Kirche zuerst die Verbindung mit dem Staat einging, bis auf unsre Tage herab! Man hat die Menschen um Hab und Gut gebracht, eingekerkert, verbannt, gefoltert, gehenkt, geköpft, verbrannt, alles, weil sie eine Ueberzeugung mit dem Munde nicht bekennen wollten, die sie nun einmal nicht hatten. Wir empfinden Entrüstung über die Härte und

Grausamkeit der heidnischen Christenverfolger; um wie viel abscheulicher aber, um wie viel verdammenswerther sind die Greuelthaten, die im Namen des Christenthums verübt sind. Was auch immer die Heiden Entsetzliches gegen Christen gethan haben — ich will es wahrlich nicht verkleinern —, es geschah doch nicht im Widerspruch mit ihrem unvollkommenen Moralgesetz; wir aber wissen, daß vor Gott, der in's Herz sieht, das äußere Bekenntniß allein nichts gilt; wir wissen, daß der Irrthum nicht durch Feuer und Schwert, sondern durch die Wahrheit überwunden werden soll; wir wissen, „daß Gott nicht den Tod des Frevlers will, sondern daß der Frevler sich bekehre von seinem Wege und lebe"; wir wissen, „daß Gott seinen Sohn nicht in die Welt gesandt hat, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde".

Der äußere Zwang in Glaubenssachen ist der nothwendige Begleiter der exclusiven Staatskirche. Eine solche Anstalt steht daher — das ist sonnenklar — mit der im Wesen des Christenthums begründeten Gewissensfreiheit in diametralem Widerspruch. Christus hat freies Ergreifen des Glaubens an die durch ihn geoffenbarten Heilswahrheiten, keine Zwangsanstalt gewollt.

Was von der ausschließlichen Berechtigung einer einzigen Confession, das gilt folgerichtig auch von der Zulassung mehrerer Culte unter gleichzeitiger Ausschließung andrer. Der Anspruch auf Freiheit besteht für alle Religionsbekenntnisse gleichmäßig ohne jeden Unterschied.

Es versteht sich von selbst, daß die zum Schutz der äußern Rechtsordnung berufenen Organe ein Verbrechen deshalb nicht ungestraft lassen werden, weil etwa seine Erlaubtheit den Gegen-

stand einer religiösen Lehre bilden sollte. Aber die Doctrin als solche, die ohne die Aufforderung zu einer schon bestimmten That zu enthalten ein falsches Moralgebot in abstracto lehrt, liegt ganz außerhalb der Sphäre der Staatsgewalt. Eine irrige Ueberzeugung, eine irrige Lehre soll und kann nur durch die Wahrheit überwunden werden, nicht durch äußere Gewaltmaßregeln.

Daß endlich auch die Freiheit sich zu gar keiner Religion zu bekennen als einfache logische Consequenz aus der Verwerfung jedes materiellen Zwanges in Glaubenssachen fließt, ist evident. Der Eingriff in die Gewissensfreiheit ist dem Wesen nach derselbe, ob jemand gezwungen wird irgend einen oder diesen bestimmten religiösen Glauben zu bekennen.

Die im Wesen des Christenthums begründete Gewissensfreiheit fordert aber mehr als bloß die Vermeidung directen äußern Zwangs, welcher der nothwendige Begleiter ausschließlich berechtigter Culte ist. Das christliche Moralgesetz duldet überhaupt nicht, daß für die Entscheidung in Heils- und Glaubenssachen irgend einem andern Motiv Vorschub geleistet werde als der reinen Ueberzeugung von der Wahrheit. Daher widerstreitet es der christlichen Religion, sowohl, daß ihr vor nichtchristlichen Religionen, als auch, daß einer christlichen Confession vor der andern vom Staat ein Vorzug eingeräumt werde. Die ganze und volle christliche Religionsfreiheit bedingt vollkommene Parität. Jedes religiöse Bekenntniß eines Menschen, welches nicht aus der Wahrheit stammt, ist statt ein Gewinn zu sein ein Schade für die Religion. Daher sind alle Vorzüge, welche einer Religionsgesellschaft gewährt werden, nichts als Versuchungen, geeignet sie in der Verfolgung

des rechten Wegs zu beirren. Nicht bloß braucht die Wahrheit keine Privilegien, sie weist sie auch zurück.

Und was von dem Glaubensbekenntniß gilt, das findet seine Anwendung auch auf die Befolgung der sittlich-religiösen Vorschriften.

Wie der Glaube kein Gegenstand von Zwangsmaßregeln ist, so kann auch die moralische Gesinnung nicht erzwungen werden. Soweit die menschliche Handlung in eine fremde Rechtssphäre eingreift, soweit ist sie dem äußern, rechtlichen Zwange unterworfen; soweit aber lediglich das Verhalten des Willens zu Gott in Frage kommt, soweit soll und kann die Handlung nur ein Product der sittlichen Freiheit sein. Dem strafrechtlichen und polizeilichen Zwange verfällt das Verbrechen, die Rechtsverletzung, nicht die Sünde. Jeder Zwang, der in dieser Richtung geübt wird, ist daher ein willkürlicher Eingriff in die ewigen Gesetze der moralischen Weltordnung.

Ich wähle ein Beispiel.

Die drei Ordensgelübde des Gehorsams, der Armuth und der ehelosen Keuschheit haben einen rein sittlichen Zweck und Inhalt. Das Versprechen, welches der Gelobende leistet, giebt er sich selbst vor Gott um seines eignen Heils willen. Es wird keine äußere Rechtsverpflichtung dadurch eingegangen, kein fremdes Interesse kommt dabei irgendwie in Frage. Nur, insofern mit der Ablegung der feierlichen Ordensgelübde zugleich der Eintritt in eine kirchliche Genossenschaft verknüpft ist, versteht es sich von selbst, daß damit die rechtliche Verpflichtung den äußern Vorschriften derselben gemäß zu leben begründet wird. Diese Verpflichtung eines Mitglieds hört aber von selbst auf, sobald es aus dem Orden scheidet. Und eben, daß dieser Aus-

tritt nicht lediglich Sache des freien Willens sei, daß jemand zur Erfüllung der geleisteten Gelübde durch äußern Zwang verhalten werden dürfe, daß insbesondre das Gelübde der ehelosen Keuschheit den Gelobenden zum Abschluß einer dem äußern Recht nach gültigen Ehe für immer unfähig mache, ist eine durchaus unchristliche Anschauung. Diese Ansicht hat ihren Grund in der Verkennung des Rechts der freien Selbstbestimmung in Sachen des Gewissens, eines Grundrechts der christlichen Religion.

Wenn nun aber dennoch die Organe der kirchlichen Gewalt im Widerspruch mit der Grundidee des Christenthums auf Kosten des Princips der Gewissensfreiheit die Verbindung mit der Staatsgewalt eingehen, so kann das historische Ergebniß äußerlich ein sehr verschiedenes sein.

Entweder die Kirche zieht, wie sie an ihrem innern Wesen, an ihrer Seele Schaden leidet, so auch nach außen hin den Kürzeren. Als Gegenleistung für seine guten Dienste begehrt und empfängt der Staat von der Kirche das Opfer ihrer Freiheit; die Kirche wird zur Dienerin des Staates erniedrigt; rein kirchliche Attribute gehen auf den Staat über, rein kirchliche Functionen werden von ihm geübt; die Kirche wird zur Staatsanstalt; sie wird in der Umarmung des Staates erdrückt, geht völlig in den Staat auf.

Oder die Kirche bleibt in dem Kampf um die Herrschaft die Stärkere; sie nimmt nun selbst mehr und mehr den Staatscharacter an; der Staat wird zum Appendix der Kirche; er hat nur noch die Bedeutung eines weltlichen Arms der Kirche; es giebt kein Recht außerhalb der Kirche, keines, für welches sie nicht die Quelle zu sein beanspruchte; kein Lebensgebiet ist mehr

zu finden, welches sie nicht in ihre Kreise zöge; die Kirche ist alles.

So verschieden aber auch in ihrer äußern Erscheinung diese beiden historischen Processe sind, so unterscheiden sie sich doch in ihrem Grundcharacter gar nicht. Das wesentliche Merkmal beider bildet die Mißachtung des ewigen Gesetzes, daß die Religion es nur mit dem Innern, mit der Freiheit des Menschen zu thun hat. Statt des Reichs Gottes auf Erden, welches die Kirche darstellt, bietet sich der äußern Wahrnehmung nun ein durch und durch von irdischen Interessen erfülltes, von irdischen Gesetzen regiertes, mit irdischen Waffen kämpfendes Reich, ein Reich von dieser Welt, möge an seiner Spitze ein Kaiser-Papst oder ein Papst-Kaiser stehen.

Das wahre Wesen der Kirche, deren göttlicher Stifter von sich sagte: „Ich habe die Welt überwunden," geht darum freilich nicht zu Grunde; aber es zieht sich von dem Wirken und Walten der durch ihr Amt zur Leitung berufenen Organe zurück in die Verborgenheit.

Drittes Capitel.

Der heidnische Staatsabsolutismus und das christliche Gewissen.

Die römische Staatsreligion war eine Einrichtung, welche politischen Zwecken zu dienen bestimmt war. Die römischen Götter verbürgten die Macht und die Größe des römischen Staats, darum wurden sie verehrt. Der Römer war religiös

aus Patriotismus, und religiös war der, welcher die von den Vorfahren überlieferten Götter auf vaterländische Weise verehrte.

Daß die Religion eine von den Menschen gemachte Einrichtung, ein Gebilde des Staats sei, wurde in den späteren Zeiten der Republik als eine keines Beweises erst bedürftige Thatsache betrachtet. Daher durfte Varro, wenn er über die Religionsalterthümer später als über die Staatsalterthümer schrieb, dies damit begründen, daß ja die Religion eine politische Einrichtung sei; wie der Maler vor dem Gemälde, der Baumeister vor dem Bauwerk, so sei der Staat vor der Religion da. Und nicht etwa wollte Varro dadurch die Religion herabsetzen; hatte er sich doch umgekehrt die Aufgabe gestellt die religiöse Gesinnung seiner Zeitgenossen neu zu beleben.

Freilich konnte diese Erkenntniß erst sich bilden zu einer Zeit, da der naive Glaube an die alten Götter in den Herzen der Menschen schon erloschen war. Wahr aber ist sie darum nicht minder auch für die frühere Zeit.

Es begreift sich daher leicht, daß die Römer fremde Culte nicht bloß äußerlich gelten lassen, sondern bis zu einem gewissen Grade auch als innerlich berechtigt anerkennen konnten. Die Religion ist eine Emanation des Volksgeistes wie die Sprache und das Recht. „Jeder Staat hat seine Religion, der unsre die unsre," sagt Cicero. So wenig legten die Römer ihrer Religion den Beruf bei allgemeine Geltung zu fordern, daß in der älteren Zeit der römische Göttercultus Fremden gegenüber als ein Geheimniß bewahrt wurde, dessen Bruch selbst die Todesstrafe nach sich ziehen konnte.

Natürlich bestand daher für den römischen Staat kein inneres Hinderniß die Culte und Religionseinrichtungen der überwundenen Völker gewähren zu lassen.

Ausnahmen wurden nur im Interesse der Menschlichkeit und der Politik gemacht. In Carthago hatten die Greuel des Molochdienstes auch unter der römischen Herrschaft lange fortbestanden. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. aber wurde mit Ernst dagegen eingeschritten. Der gallische Druidencultus wurde verboten, theils wegen seiner grausamen Opfer, theils, weil der Einfluß der mächtigen Priesterkaste der Druiden der Romanisirung des Volkes hinderlich war.

Das sind vereinzelte Ausnahmen, die auf besondern Gründen beruhen. Im allgemeinen aber behielten die der römischen Herrschaft unterworfenen Völker vollkommene Freiheit ihrer Culte. Auch außerhalb seines Landes, im ganzen Gebiet der römischen Herrschaft durfte der Provinciale seine Götter verehren. Rom selbst machte davon keine Ausnahme. Der Fremde, der sich in Rom ansiedelte, brachte seine Götter mit und diente ihnen nach vaterländischem Ritus. Die einzige Bedingung war dabei, daß der fremde Cultus den Dienst der römischen Götter nicht beschränke oder gar ihm feindlich entgegentrete.

Es leuchtet von selbst ein, daß diese von dem römischen Staat gegen fremde Culte geübte Toleranz gänzlich verschieden ist von der im Wesen des Christenthums begründeten Duldung. Das Christenthum nimmt für sich den Beruf in Anspruch die alle andern ausschließende Religion der Menschheit zu sein; die christliche Lehre stellt unter dem Gesichtspunct des Heils an jeden Menschen die Anforderung, daß er sich zu ihr als der ewigen Wahrheit bekenne; aber sie verwirft jeden Zwang in

Sachen der Religion. Jede Bekehrung, jede Unterwerfung, welche nicht das Ergebniß freier Ueberzeugung wäre, ist ihrer innersten Natur zuwider. Die Götter des Capitols dagegen sind nur für das römische Volk da und beanspruchen keinen allgemeinen Glauben. Der Glaube an sie gründet sich nicht auf ihre Wahrheit, sondern auf ihren Nutzen für den Staat. Wäre der Römer der Ansicht gewesen, daß seinen Göttern ausschließliche Verehrung gebühre, die Achtung vor der Freiheit des Gewissens würde ihn wahrlich nicht gehindert haben ihre Verehrung mit Gewalt zu erzwingen.

Um das Verhältniß der römischen Staatsreligion zu andern heidnischen Culten richtig zu würdigen kommt aber noch ein zweiter Punkt in Betracht. Die heidnischen Volksreligionen lassen sich gegenseitig nicht bloß gelten; es steht im allgemeinen auch ihrer Verbindung, ihrer Cumulation kein Hinderniß im Wege. Der Polytheist kann fremde Götter verehren ohne darum die Verehrung der eignen aufzugeben.

Offenbar liegt unter diesen Umständen der Gedanke nahe, daß man um so sichrer gehe, je mehr Gottheiten man diene; man läuft ja um so weniger Gefahr den Zorn eines vernachlässigten Gottes herauszufordern. Es mußte als weise Vorsicht erscheinen in das zunächst an einen bestimmten Gott gerichtete Gebet auch eine allgemeinere, möglichst umfassende Clausel aufzunehmen, z. B. „wer du auch seiest", „welchen Namen du auch führen mögest".

Die heidnischen Religionen haben daher nicht bloß die Fähigkeit, sondern auch die Neigung sich gegenseitig anzuziehen. Der Römer flehte auch die Götter des Feinds um Beistand an und gelobte ihnen im Fall des Siegs Tempel in Rom zu

bauen. Die Gottheiten eroberter Städte wurden nach Rom verpflanzt, wo sie nach ihrem heimischen Ritus verehrt wurden. So mehrte sich die Zahl der Götter mit jeder neuen Eroberung. Aber auch auf andre Weise wurden fremde Götter nach Rom gebracht. Schon vor der vollendeten Verschmelzung des hellenischen und römischen Götterwesens wurden griechischen Göttern Tempel in Rom errichtet. Und Cybele, die große idäische Mutter, wurde im Jahre 204 v. Chr. durch feierliche Gesandtschaft aus Pessinus in Phrygien abgeholt und nach Rom geführt, wo der Dienst dieser Göttin bald zu den beliebtesten Culten gehörte.

Daß eine fremde Gottheit in den Kreis der Staatsgötter aufgenommen und damit ein Gegenstand öffentlicher Verehrung wurde, setzte allerdings einen Senatsbeschluß voraus. Indeß auch die Theilnahme an dem bloß geduldeten fremden Cultus war dem römischen Bürger nicht verwehrt. Schloß doch die Verehrung der fremden nicht den Dienst der römischen Götter aus. Nur da, wo die Gefahr entstand, daß dem Staatscultus Eintrag geschehe, mußten die Aedilen dem ausländischen Aberglauben steuern. So im Vejenterkriege und später im zweiten punischen Kriege, wo die Gemüther, von Furcht ergriffen, plötzlich in fremden Superstitionen das Heil suchten. Und als im Jahre 186 v. Chr. der Bacchusdienst mit seinen unsittlichen Greueln und Verunstaltungen der nationalen Religion nach Rom gelangte und über ganz Italien sich schnell verbreitete, da schritt der Senat mit unnachsichtlicher Strenge ein.

Ein Sammelplatz der verschiedenartigsten und abenteuerlichsten Götterculte wurde aber Rom in der Kaiserzeit.

Seit den mithridatischen Kriegen schon war der fanatische

Dienst der cappadocischen Göttin Ma, auf die man den Namen der altitalischen Bellona übertrug, von Staatswegen eingeführt.

Der Isis und den übrigen ägyptischen Gottheiten, dem Serapis, Osiris u. s. w., wurde nach wiederholter Vertreibung aus Rom schon im Jahre 43 v. Chr. ein Tempel gebaut. Unter Augustus finden wir schon mehrere Isistempel. Nach einigen vorübergehenden Anfechtungen gelang es dem Isisdienst in Rom festen Fuß zu fassen, bis er schließlich in das Capitol eindrang, mit unwiderstehlicher Gewalt die Gemüther ergreifend über das ganze Reich sich verbreitete und unter den Kaisern selbst eifrige Verehrer fand.

Der Dienst der großen Mutter Cybele, der während der Republik nur von phrygischen Castratenpriestern und unter gewissen Beschränkungen verwaltet wurde, läßt jetzt seinem Fanatismus frei die Zügel schießen und verbreitet sich von der Stadt über Italien und alle Provinzen.

Die syrische Astarte, die Mutter des Lebens, mit ihrem Dienst der Unzucht beginnt seit Nero heimisch zu werden in Rom und dringt von hier in alle Theile des Reichs, in die sie nicht etwa früher schon den Weg sich gebahnt hatte.

Dem emesenischen Sonnengott erbaut der mit seinem Namen geschmückte Kaiser Elagabal in Rom einen Tempel.

Vor allen aber ist es der geheimnißvolle Cult des Mithra, des aus dem Felsen gebornen Sonnengottes, der seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zu hoher Blüthe gelangt.

Dazu kam nun noch die jüdische Religion, der seit der Eroberung Palästina's durch Pompejus der Weg zur Welthauptstadt geöffnet war und die sich mit der Zerstreuung der Juden schnell durch die ganze Welt verbreitete. Von den Juden

und ihrem Verhältniß zum römischen Reich soll gleich besonders die Rede sein.

Wie alle Volksreligionen des heidnischen Alterthums in ihrem ursprünglichen Kern nicht das Werk willkürlicher Erfindung, sondern das Erzeugniß unmittelbar und nothwendig wirkender Seelenkräfte sind, so ist auch die römische Religion hervorgegangen aus dem eigenthümlichen Geist des römischen Volks. Und aus ihm gezeugt konnte der alte Götterglaube auch nur so lange in den Herzen der Menschen lebendig bleiben, als er aus dem nationalen Geist fortdauernd neue Nahrung empfing. Denn für kein Lebensgebiet hat der Satz, daß eine Sache nur durch die Mittel, denen sie ihr Dasein verdankt, erhalten werden kann, größere Wahrheit als für die Religion, so weit sie eben unter der Herrschaft natürlicher Gesetze steht. Alle Ursachen daher, welche den Verfall der römischen Nationalität herbeigeführt haben, mußten auch für den alten Götterglauben von zerstörender Wirkung sein.

Was der destructive Einfluß des Hellenismus, was die politische und sociale Revolution, was die bürgerlichen Kriege von altrömischem Wesen noch übriggelassen hatten, das richtete die Gründung des Universalreichs in Verbindung mit dem Despotismus der Kaiserzeit vollends zu Grunde.

Die Weltherrschaft Rom's hatte mit der Mischung der Nationen ein buntes Durcheinander der Culte zur Folge. Und die absolute Monarchie, in der an die Stelle aufopfernder Vaterlandsliebe der schrankenlose Egoismus der Individuen, an die Stelle eines Bürgerstolzes ohne Gleichen knechtische Gesinnung, an die Stelle alter Zucht und Sitte ein Zustand moralischer Auflösung und Verwilderung getreten war, mußte mit dem

nationalen Geist auch den letzten Funken von Widerstandskraft auslöschen, welche der alte Götterglaube dem Eindringen fremder Idole noch entgegenzusetzen vermocht hätte. Der Glaube an die alten Götter war dahin, das Vertrauen in ihre Macht, in die Wirksamkeit ihres Schutzes war geschwunden, die Sehnsucht nach Ersatz für das, was die Götter des Capitols nicht mehr gewährten, trieb die Herzen neuen Göttern zu.

Freilich versuchten Augustus und seine nächsten Nachfolger dem Verfall des nationalen Cultus Einhalt zu thun. Wir kennen durch einen späteren Geschichtschreiber die Ideen, welche bei den conservativen Staatsmännern des augustischen Zeitalters über die in religiösen Dingen zu befolgende Regierungspolitik herrschend waren. Dio Cassius ist es, der den Mäcenas seinem kaiserlichen Freund und Gönner den Rath ertheilen läßt die Verächter der Götter mit Gewalt zum vaterländischen Cult zurückzubringen, die Beförderer fremder Götterdienste aber mit Strafen zu verfolgen. Sein Grund ist der, daß Vorsicht die Mutter der Weisheit sei; Religionsneuerung erzeuge politische Neuerungssucht; diese aber mache die Menschen zu geheimen Clubs und zu Verschwörungen, die eine Monarchie am wenigsten vertragen könne, geneigt.

Der Gedanke, daß die Staatsreligion ein unentbehrliches Regierungsmittel sei, war nicht neu. Schon lange vor der Kaiserzeit hatten andre dies ausgesprochen. Neu aber war, daß man es für nöthig hielt die Anwendung äußern Zwangs in Religionssachen nicht bloß im einzelnen nicht auszuschließen, sondern auch positiv und allgemein zur Staatsmaxime zu erheben. Der Oberpontifex Quintus Mucius Scävola hatte ein Jahrhundert früher doch nur erst die wohlmeinende Verhütung der

Aufklärung für ein zweckdienliches Mittel zur Erhaltung der alten Religion erklärt.

Doch den einmal erstorbenen Glauben an die alten Götter zu neuem Leben zu erwecken, das überstieg selbst die Macht der Kaiser. Die schöpferische Kraft, welche ihn in's Leben rief und allein am Leben erhalten konnte, war erloschen. Das alte Rom war zu Grunde gegangen und mit ihm der Glaube an seine Götter, die es groß gemacht hatten.

Es befolgten daher unter den Kaisern nur noch Tiberius und Claudius das Beispiel des Augustus den innern Verfall der alten Religion und das Eindringen fremder Culte durch Regierungsmaßregeln aufhalten zu wollen. Die späteren Kaiser haben diese fruchtlosen Versuche aufgegeben und haben zum Theil durch Irreligiosität oder durch Annahme fremden Aberglaubens die Auflösung noch befördern helfen.

Nur in denjenigen Classen der Bevölkerung, in denen zu allen Zeiten das Herkömmliche und Ueberlieferte die höchste Autorität über die Gemüther gebildet hat, die aber für die Beurtheilung der ein Zeitalter bewegenden geistigen Interessen wenig in Betracht kommen, haben auch aus den Zeiten der Kaiserherrschaft die Spuren einer gewissen Zähigkeit des Glaubens an die alten Götter sich erhalten.

Was bei der im Wesen des Polytheismus liegenden Verträglichkeit der verschiedensten Culte möglich war und auch erreicht wurde, war dies, daß von Staatswegen trotz der Ueberhandnahme fremden Religionswesens an den Cärimonien des alten Götterdienstes mit Nachdruck festgehalten wurde. Es eröffneten sich dem officiellen Staatscult sogar neue, große Gebiete. In den westlichen Ländern des Reichs wurden die

nationalen Culte theils mit Gewalt zurückgedrängt, theils durch Verschmelzung der nationalen Gottheiten mit den römischen Staatsgöttern ihres eigenthümlichen Characters beraubt.

Neben der alten Staatsreligion entstand aber jetzt in dem Kaisercultus die specifische Religion des Kaiserreichs. Dieser Cultus hat allerdings in alten römischen Religionsvorstellungen, in dem Dienst der Laren und des Genius, nicht minder in dem griechischen Heroencult Anknüpfungspuncte. In seiner aus politischen Gründen ihm gegebenen und schnell sich vollziehenden Entwickelung aber ist er, wie sein Vorbild der ägyptische Königscult, die vollendete typische Darstellung einer die Staatsallmacht, und zwar in der Gestalt des Despotismus eines Einzelnen, vergötternden officiellen Religion geworden.

Von Staatswegen wurden die Kaiser erst nach ihrem Tode für Götter erklärt. Aber schon Augustus ließ es nicht ungerne geschehen, daß in den Provinzen ihm und der Roma Tempel erbaut wurden, in denen man ihn, den Lebenden, als Gott verehrte. Schon der Titel Augustus deutete auf das übermenschliche Wesen des Monarchen hin. In Rom wurde ein eignes Priestercollegium für den Cult des Julischen Geschlechts eingesetzt. Aehnliche Collegien entstanden für den Dienst der später vergötterten Kaiser. Auch in den Municipalstädten bildeten sich Priestercollegien für den Kaisercultus. Eine Stadt, welche in diesem Punct sich nachlässig erwies, lief Gefahr ihre Freiheiten zu verlieren. Die Thätigkeit der Provinciallandtage bezog sich hauptsächlich auf den Cult der Kaiser. Sie wählten den leitenden Priester der Provinz, schrieben die Abgaben zur Erhaltung der Kaisertempel aus, faßten in Tempelangelegenheiten Beschlüsse und ertheilten dem abtretenden Priester Decharge

für die von ihm verwalteten Gelder. Der Landtag selbst war eine religiöse Festgemeinschaft, in deren Versammlungen der dirigirende Priester den Vorsitz führte.

So bildete denn der Cult der Kaiser neben dem wiederhergestellten Dienst der römisch-hellenischen Götter die officielle Religion des Kaiserreichs.

Das Einfachste wäre nun wohl gewesen den letzteren ganz abzuschaffen, bloß noch den Kaisern Tempel zu bauen und ihnen zu opfern. Indessen vertrugen sich beide Culte sehr wohl mit einander, nicht bloß aus den allgemeinen im Wesen des Polytheismus liegenden Ursachen, sondern, weil beide practisch jetzt ganz dieselbe Bedeutung hatten. Die alten Staatsgötter sind nun kaiserliche Götter. Die römische Religion ist die Religion des Kaisers, der über alles die Macht hat. Wer den officiellen Göttern opferte, der huldigte damit der Majestät des römischen Staats, und diese ist ganz und ausschließlich auf die Kaiser übergegangen. Der Kaisercult und der Dienst der sonstigen römischen Götter haben beide dieselbe Bestimmung: die vollkommene Unterwerfung unter die absolute Gewalt des Staats, die in der Hand des Kaisers ruht, zum religiösen Ausdruck zu bringen. Der einzige Unterschied ist der, daß in dem Kaisercult dieser Zweck auch den leibhaftigen Gegenstand der Devotion bildet.

Der Respect, den man diesem officiellen Reichscult schuldete, schloß nun keineswegs aus, daß der Einzelne sein subjectives Heil in andern Culten, oft in einem wüsten Gemisch der verschiedenartigsten Götterdienste, suchte. Keine dieser Religionen verlangte von ihren Anhängern ausschließliche Hingebung, keine verlangte ein Bekenntniß, eine Gesinnung. Was gefordert wurde,

waren Cärimonien, äußere Culthandlungen. Auch der ungläubigste Philosoph, der alle diese Religionen als abgeschmackte Thorheit verspottete, trug keinen Augenblick Bedenken den Staatsgöttern zu opfern, wenn es von ihm verlangt wurde. Seneca, obgleich er die Volksreligion auf's gründlichste verachtete, erklärte doch, daß der Weise sie beobachten müsse, nicht als göttliches Gebot, sondern als Menschensatzung und Herkommen. Man konnte daher auch von Staatswegen die Philosophen unbehelligt lassen. „Wer zwingt denn einen Philosophen zu opfern?" ruft der christliche Apologet aus.

Wer aber grundsätzlich den Staatsgöttern die Cärimonien verweigerte, der war ein Feind des römischen Staats, ein Feind der Kaiser.

Eine bevorzugte Stellung hatten allein die Juden.

Ihr streng monotheistischer Glaube stand zu der römischen Staatsreligion im schroffsten Gegensatz. „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine andern Götter haben neben mir," lautet das erste Gebot. Theilnahme an dem römischen Staatscult bedeutete für die Juden den offenen Abfall von der eignen Religion. Trotzdem wurde den Juden schon unter Cäsar und Augustus Religionsfreiheit gewährt. Und diese ist ihnen, wenn wir einzelne Beschränkungen und vorübergehende Gewaltmaßregeln abrechnen, im wesentlichen auch geblieben. Caligula war es unangenehm, daß sie seiner Göttlichkeit die Anerkennung verweigerten; es genügte ihm nicht, daß die Juden für ihn opferten, ihm sollten sie opfern. Er gab daher Befehl seine Statue in dem Allerheiligsten des Tempels zu Jerusalem und auch anderswo in den durch das ganze Reich zerstreuten Synagogen aufzurichten. Obgleich er, wie er selbst erklärte, diejenigen, welche an seine

Göttlichkeit nicht glaubten, mehr für Unglückliche als für Verbrecher hielt, so war er dennoch zur Zurücknahme dieser Maßregel nicht zu bewegen. Die tiefe Erbitterung des jüdischen Volks über diese Schändung des Heiligthums drohte sich in einem allgemeinen Aufstand Luft zu machen, als der Mordstahl des Cassius Chärea dem Leben des verrückten Tyrannen ein Ziel setzte. Claudius hob die Anordnungen seines Vorgängers wieder auf und gewährte auf's neue den Juden freie Religionsübung im ganzen Reich.

Wenn wir nun fragen, wie es zu erklären ist, daß der römische Kaiserstaat eine Religion, welche die Theilnahme am Staatscult auf das strengste ausschloß, dulden, ja sogar, wie dies geschehen, ihr Vorrechte verleihen konnte, so kommen hier hauptsächlich zwei Puncte in Betracht.

Einmal handelte es sich um eine alte Volksreligion. Gegen eine solche etwas zu unternehmen entschloß sich der römische Staat nur sehr ausnahmsweise. Das hatte zum Theil in politischen Erwägungen seinen Grund, zum Theil aber auch in dem Respect vor dem Bestehenden, Herkömmlichen, durch das Alter Geheiligten, wie er dem römischen Character eigenthümlich war. Die Kaiser legen in ihren Toleranzgesetzen für die Juden allein Gewicht darauf, daß es sich um nationale Gebräuche und Einrichtungen, um eine von den Vätern ererbte Religion handle. Aehnlich lobt der heidnische Philosoph Celsus, der zu Ende des zweiten Jahrhunderts eine polemische Schrift gegen das Christenthum verfaßte, an der jüdischen Religion, daß sie doch mindestens die Religion eines Volks, eine vaterländische Religion sei. Einen Frevel nennt er es, wenn man das, was in einem Lande von Anfang an gegolten habe, abschaffen wolle. „Je älter eine Einrichtung, um so heiliger,"

läßt ein christlicher Apologet aus derselben Zeit, Minucius Felix, den von ihm redend eingeführten Heiden sagen.

Der zweite Grund ist der, daß die jüdische Religion dem Heidenthum nicht für eigentlich gefährlich galt. Allerdings waren die über das ganze Reich verbreiteten Juden nicht frei von Bekehrungseifer. Und daß ihre Bestrebungen nicht selten von Erfolg gekrönt waren, wird von den heidnischen Schriftstellern mit Bedauern erwähnt. So verhaßt und verachtet auch im allgemeinen die Juden waren, so übte doch ihr gewissenhaftes Festhalten an den Vorschriften ihres Gesetzes, ihre relative Sittenstrenge, vor allem aber ihr unerschütterlicher Glaube an die Wahrheit ihrer Religion eine gewisse Anziehungskraft. Je größere Fortschritte der Auflösungsproceß der positiven heidnischen Religionen machte, um so leichter begreift es sich, daß der moralische Erhaltungstrieb, das Verlangen nach einer festen Stütze in dem allgemeinen Verfall grade der jüdischen Religion Proselyten zuführen konnte. Indessen das Heidenthum war durch diese Religion nicht in seiner Existenz bedroht, sie war und blieb eine Nationalreligion ohne grundsätzlich offensiven Character. Der Messias, der das Weltreich gründen sollte, war für die Juden noch nicht gekommen. Und früher erwarteten sie selbst nicht die allgemeine Ausbreitung des Glaubens an Jehova. Ihre Bekehrungsversuche waren daher lediglich eingegeben von dem jede Religionsgemeinschaft beseelenden natürlichen Drange nach Erweiterung und Ausbreitung, nicht getragen von dem Bewußtsein eines welterobernden Berufs. Ihrer Proselytenmacherei ließ sich mit Verboten des Uebertritts begegnen. Deshalb neben dem Vernichtungskampf gegen die politische Existenz der Juden auch

einen solchen gegen die jüdische Religion zu führen hielt der römische Staat für unnöthig.

Ganz anders als das Verhältniß der Juden war das der Christen.

Für's erste war das Christenthum nicht die Religion eines Volks. Die Christen waren keine Nation, sondern eine aus den verschiedensten Nationalitäten gemischte Religionsgesellschaft. Der römische Staat respectirte die überlieferten Culte der seiner Herrschaft unterworfenen Völker. Aber die christliche Religion war ein neuer Aberglaube einer Secte. Im zweiten Jahrhundert, als die Christen anfingen die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, wußte jeder gebildete Römer, daß der Stifter dieses Namens, Christus, unter der Regierung des Kaisers Tiberius durch den Procurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft war. Diese Religion war durch eine Auflehnung gegen das Gesetz der Juden, durch einen Abfall von der eignen Nation gegründet worden, sie war an kein bürgerliches Gemeinwesen geknüpft. Vergeblich wies daher der Christ auf die zahlreichen Völker des Römerreichs hin, welche alle ihre Culte, wie seltsam und lächerlich sie auch seien, ungehindert unter dem Schutz der Gesetze ausüben dürften. Es fehlte den Christen das, was in den Augen des römischen Staats einer Religion allein einen Anspruch auf Duldung verleihen konnte: das Alter, die nationale Grundlage, die Verknüpfung mit einem, wenn auch untergegangenen, politischen Organismus.

Und diese Religion war schon in ihrem äußern Wesen von allen bekannten Culten des Alterthums ganz verschieden. Die Christen hatten keine Altäre, keine Tempel, keine Bilder. Wo sollte man denn ihren einen, einsamen, verlassenen Gott

suchen, den kein Volk, kein Staat, am allerwenigsten die römische Religion kannte? Bloß das verachtete Volk der Juden verehrte auch nur Einen Gott; aber doch in Tempeln, auf Altären, mit Opfern und Cärimonien. Und wie wenig dieser Gott vermochte, hatte sich klar gezeigt, da er jetzt mit seiner Nation ein Gefangener, ein Unterthan der römischen Götter geworden war.

Dennoch aber würden diese dem Christenthum ungünstigen Momente allein nicht hingereicht haben den furchtbaren Vernichtungskampf heraufzubeschwören. Man würde Maßregeln getroffen haben, welche hingereicht hätten das äußere Aergerniß zu verhüten. Hätte es sich um weiter nichts gehandelt als um eine neue Lehre über das Wesen der Gottheit, über die Fortdauer der Seele, über den Begriff der Tugend, so würde man die Christen innerhalb gewisser Gränzen haben gewähren lassen, wie man die philosophischen Secten gewähren ließ. Man hätte sich mit einer ähnlichen Reflexion getröstet, wie sie einer der letzten bedeutenden Vertreter des Heidenthumes macht: „Was liegt denn daran, auf welche Weise jemand die Wahrheit sucht? Auf Einem Wege können nicht alle in den Besitz eines so großen Geheimnisses gelangen." Man würde sogar ihre Zusammenkünfte und Vereine geduldet haben, sobald man sich, wie es einsichtigen Männern schnell gelang, überzeugt hätte, daß in ihnen nichts Staatsgefährliches und Unmoralisches, sondern höchst unschuldige und erlaubte Dinge getrieben würden.

Aber die Christen wollten nicht bloß für sich auf ihre eigne Weise die Wahrheit pflegen. Das Christenthum lehrte, daß es überhaupt nur Einen Führer zur Wahrheit gebe, ihn, der von sich gesagt hatte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit

und das Leben." Denn der Messias, den die Juden in der Zukunft erst erwarteten, war schon erschienen. Das Volk, aus dem er hervorgegangen, hatte ihn, den die Propheten verkündigt, den die Väter ersehnt, in seiner Verblendung nicht erkannt; dafür hatte er unter allem Volk sich Seelen auserwählt, welche den Glauben an den Gottessohn und seine Heilsbotschaft mit glühendem Eifer ergriffen. Der Stein, den die Bauleute verworfen hatten, war zum Eckstein geworden. Das neue Reich war bereits gegründet. Freilich war dieses Reich kein irdisches Königreich, wie es die Pharisäer sich vorstellten, sondern ein geistiges Reich, ohne äußere Macht und Herrlichkeit. Aber dennoch legte es sich den Beruf bei die Welt zu erobern und umzugestalten, nicht mit Waffengewalt, sondern durch die Macht der Wahrheit und der Ueberzeugung. Dieses Reich werde zunehmen und sich ausdehnen, es werde wie das Senfkorn zum gewaltigen Baum heranwachsen, wie der Sauerteig die ganze Masse durchdringen, wie die Weizensaat hundertfältige Frucht bringen; das war die feste Zuversicht der Christen. Dazu nach Kräften beizutragen, theils durch Bekämpfung des Irrthums, theils durch Bekenntniß, Lehre und Beispiel, betrachtete jeder Christ als seine heiligste Pflicht. Christus hatte selbst gesagt, daß er nicht gekommen sei den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.

Das Christenthum war also seiner innersten Natur nach auf den Angriff gestellt. Je größer nun die Symptome des Verfalls in der heidnischen Gesellschaft waren, um so näher lag die Befürchtung, daß es dem rastlosen Bekehrungseifer der Anhänger dieser neuen Religion gelingen werde viele dem römischen Göttercultus zu entfremden. Wo sie einmal Wurzel

gefaßt hatte, da fielen ihr ohne Unterschied des Alters, Standes und Geschlechts die Menschen zu; wie eine ansteckende Krankheit verbreitete dieser Aberglaube sich über Stadt und Land; verödet standen die Tempel; die Opfer und sonstigen Cärimonien hörten auf; wenige nur wollten noch Opferthiere kaufen um sie den Göttern darzubringen. Hier konnte das Heidenthum nicht müssig zusehen, wollte es nicht seine Götter der Verachtung Preis geben.

Und doch ist damit der Gegensatz zwischen dem römischen Staat und dem von Christus gestifteten neuen Reich noch nicht in seiner ganzen Schärfe aufgefaßt. Das eigentliche Centrum des Kampfs ist in einem allerdings nahe verwandten, aber doch nicht identischen Gesichtspunct zu suchen.

Das heidnische Alterthum kannte für den Willen der Menschen keine höhere Richtschnur als das Gesetz des Staats. Das Christenthum dagegen lehrte, daß es etwas gebe, was über dem Staat stehe. Das sei das Gebot Gottes. Wo die Befolgung des Staatsgesetzes mit dem Gehorsam gegen das Gebot Gottes unvereinbar sei, da sei dieses zu befolgen, nicht jenes. Freilich seien auf die Uebertretung des göttlichen Gebots nicht, wie auf die des Staatsgesetzes, äußere, weltliche Strafen gesetzt; aber die Befolgung desselben sei in dem Maße Gewissenspflicht, daß weder Kerker noch Marter noch Tod davon dispensiren könne.

Damit war das Fundamentalprincip der heidnischen Moral umgestürzt. Dem absoluten Recht des Staats war die absolute Pflicht des Gewissens gegenübergestellt. Es handelte sich für den römischen Staat nicht mehr bloß darum seine Götter, sondern sich selbst, sein eigenstes Lebensprincip zu retten.

Daß zwischen dem römischen Staat und dem Christenthum ein Kampf auf Tod und Leben entbrennen mußte, ist demnach klar. Wenn er zu Zeiten nachgelassen hat und den Christen Pausen der Ruhe und Erholung gegönnt waren, so ist das auf zufällige Ursachen zurückzuführen. Im Wesen des Gegensatzes liegt unausgesetzter Kampf bis zur Entscheidung.

Freilich meinten die christlichen Schutzredner wohl, daß ja aller Grund zum Streit gehoben sei und Friede und Eintracht herrschen werde, wenn nur der römische Staat sich dazu verstehen wolle die Gesetze aufzuheben, welche der freien Ausübung der christlichen Religion im Wege ständen. Es komme doch nur darauf an einzusehen, daß diese Gesetze unvernünftig und ungerecht seien. Wie alle Gesetze, so seien auch diese von Menschen gemacht und nicht vom Himmel gefallen. Bloß deshalb auf dem Gesetz bestehen, weil es einmal gegeben sei, das sei nichts als willkürliche Gewalt. Unvernünftig aber seien diese Gesetze; es sei widersinnig, ja irreligiös einem Menschen die Freiheit der Religion zu nehmen, ihn in der Wahl der Gottheit zu beschränken, ihn zu zwingen einen Gott zu verehren, den er nicht anerkenne.

Indem die Christen so redeten, täuschten sie sich über das Wesen des Gegensatzes.

Wenn sie ein Toleranzgesetz forderten, so übersahen sie, daß der wahre Grund ihrer Verfolgung nicht in der Uebertretung einzelner Gesetze des römischen Staats, sondern in der grundsätzlichen Läugnung seiner unbeschränkten Gewalt liege. Und wenn sie zur Begründung dieser Forderung sich darauf beriefen, daß die Freiheit im Wesen der Religion ge-

gründet sei, so vergaßen sie, daß diese Frage eben den Gegenstand des Streits bilde.

Gewiß, erkannte der römische Staat an, daß Zwang in religiösen Dingen ausgeschlossen sei, so war damit jeder Conflict beseitigt. Aber was er damit einräumte, war nichts Geringeres als, daß es eine Gränze gebe für die Geltung seines Willens: das Gewissen und die religiöse Ueberzeugung der Menschen. Was er insbesondre damit Preis gab, war der oberste Grundsatz seiner eignen Religion, daß die Götter zu verehren seien, nicht, weil man an sie glaube, sondern, weil sie die Götter des Staats seien.

Die Mittel und die Art des Kampfs mußten freilich auf beiden Seiten verschieden sein.

„Entweder oder, entweder ihr fügt euch der bestehenden Ordnung, ihr gebt den Göttern, den Kaisern die Ehre, die ihnen gebührt, oder ihr müßt vom Erdboden vertilgt werden."

Das ist der Standpunct des römischen Staats.

Der Christ dagegen erklärt:

„Ich ehre den Kaiser und will sein und des römischen Reichs Wohlfahrt. Aber ich nenne den Kaiser nicht Gott, weil ich nicht lügen kann. Ebensowenig opfre ich den kaiserlichen Göttern für des Kaisers Heil, weil sie keine Götter sind. Vielmehr rufe ich den einen, wahren und lebendigen Gott an; denn durch ihn ist der Kaiser das, was er ist, und er allein kann meine Bitte gewähren. Wir alle erflehen immerdar für alle Kaiser ein langes Leben, eine gesegnete Regierung, ein gesichertes Haus, tapfre Heere, einen treuen Senat, ein rechtschaffenes Volk, ein friedliches Reich und was sonst der Mensch und der Kaiser sich wünscht. Indem wir so zu Gott die Hände ausbreiten, mögen uns die eisernen Krallen zerfleischen, das

Kreuz uns zwischen Himmel und Erde in der Schwebe halten, die Flammen an uns emporzüngeln, das Schwert uns den Kopf vom Rumpfe trennen, die wilden Thiere uns anfallen: — bereit den über ihn verhängten Tod zu leiden ist schon in seiner äußern Haltung der betende Christ. Wohlan, ihr wackern Statthalter, reißt nur die Seele, welche für den Kaiser betet, aus dem Leibe heraus. Unsre Religion gestattet, daß wir uns tödten lassen, aber nicht, daß wir tödten. Indem ihr uns tödtet, verhelft ihr uns zum Siege. Kreuziget, foltert, verurtheilt, zerstampft uns; eure Ungerechtigkeit ist der Beweis unsrer Unschuld. So oft ihr uns abmäht, mehrt sich unsre Zahl; denn Same ist das Blut der Christen."

Ich habe diese beredten Worte verschiedenen Stellen der Vertheidigungsschrift entlehnt, welche zu Ende des zweiten Jahrhunderts der große Anwalt der Christen, der Kirchenvater Tertullian, an die römischen Statthalter richtete.

Mit Eisen und Blut also wird der Kampf geführt, der sich nur dadurch von einem gewöhnlichen Kampf unterscheidet, daß das Eisen ganz auf der einen, das Blut ganz auf der andern Seite zu suchen ist. Tödten hier, Sterben dort. Das Merkwürdigste aber bei der Sache ist, daß nicht dem Vergewaltiger, sondern dem, welcher die Gewalt erleidet, der Preis des Kampfes zufällt.

Man kann sich leicht vorstellen, daß der Gegensatz, in dem das Christenthum zur heidnischen Weltansicht stand, nicht bloß den Staat zur Action herausforderte, sondern auch das Volk in seinen Tiefen aufregen mußte. Die Ursache des Volkshasses, der mit furchtbarer Erfindungskraft die abenteuerlichsten und ungeheuersten Anschuldigungen gegen die Christen erhob

und nicht selten die Behörden durch den starken auf sie geübten Druck zum Einschreiten zwang oder auch unmittelbar in Gewaltthätigkeiten gegen die Christen sich Luft machte, ist hauptsächlich in dem innern Gegensatz zu suchen. Hätten die Christen bloß in ihren Religionsgebräuchen und in ihrer Lebensweise von den Heiden sich unterschieden, so würde man sie als Sonderlinge und Schwärmer verachtet und verspottet haben. Aber daß die Christen die Tempel nicht besuchten und die Tempelsteuer nicht zahlten, daß sie an den Opfermahlen nicht Theil nahmen, daß sie von den Schauspielen, Gladiatorenkämpfen und Thierhetzen sich fern hielten, das alles waren nur Symptome der gewaltigen Kluft, welche zwischen Christenthum und Heidenthum bestand. Die Christen verwarfen die Grundlagen, auf denen die menschliche Gesellschaft erbaut war, sie waren Feinde alles dessen, was dem Volke heilig und theuer. Die Christen waren götterlos, Atheisten. Das forderte den Zorn der Götter heraus. Ihr Fluch schien auf der Welt zu lasten. Seit die Christen in der Welt waren, ging alles verkehrt, war das Menschengeschlecht von den vielgestaltigsten Uebeln heimgesucht. Die Welt war aus den Fugen. Darum Tod den Christen. Wenn die Tiber austrat und über die Stadtmauern stieg, wenn umgekehrt der Nil nicht austreten wollte und die Fluren trocken lagen, wenn der Himmel nicht regnete, wenn ein Erdbeben war, wenn Hungersnoth oder eine Seuche hereinbrachen, gleich erscholl der Ruf: zum Löwen mit den Christen! Als der römische Proconsul den sechsundachtzigjährigen Polycarp von Smyrna auf das Geschrei des Volks zum Feuertode verurtheilt hatte, da waren alle eifrig bei der Hand aus den Häusern und den Bädern Holz und Reiser herbeizuschleppen.

Und als der mehr als neunzigjährige Pothinus in Lyon vor dem Statthalter stand, glaubte jeder der Umstehenden einen Frevel an den Göttern zu begehen, wenn nicht auch er dem greisen christlichen Bischof mindestens einen Schlag oder einen Stoß versetze. So groß war damals der Haß des Volks gegen die Christen.

Die concrete Gestalt, welche der Kampf des Staats gegen das Christenthum annehmen mußte, war durch die Umstände von selbst gegeben.

Die Christen verweigerten es den Göttern zu opfern, sie verweigerten es dem Kaiser göttliche Ehren zu erweisen. Offenbar konnte es gar kein geeigneteres Mittel geben die Auflehnung der Christen gegen den römischen Staat in ihrer ganzen grundsätzlichen Bedeutung zum Ausdruck zu bringen, als sich hier bot.

Es ist wahr, jede Uebertretung eines Gesetzes begründet mindestens mittelbar den Vorwurf einer Mißachtung des Staats. Hier aber ließ der Gegenstand der Gesetzesverletzung die Christen direct als Verächter der Staatsreligion und der kaiserlichen Majestät erscheinen. Indem sie auf ihrer Weigerung beharrten, lag es klar am Tage, daß sie Feinde der Götter, Feinde der Kaiser, Feinde des Reichs seien. Sie waren damit des Verbrechens der verletzten Religion und des verwandten Verbrechens der verletzten Majestät zugleich schuldig. Beide Verbrechen wurden hier durch eine und dieselbe Handlung begangen, mochten die Christen sich weigern den alten Göttern für das Wohl des Kaisers zu opfern oder dem Kaisergott direct das Opfer darzubringen oder zum Genius des Kaisers zu schwören.

Es kam also darauf an diese Weigerung zu constatiren.

Das war bald geschehen. „Ich bin ein Christ und opfre den Idolen nicht."

Nun hat jedes andre Strafverfahren den Zweck die Bestrafung eines bereits begangenen Verbrechens herbeizuführen. Nicht so die Christenprocesse.

Auf das Geständniß folgte nämlich nicht etwa sogleich die Strafe; sondern jetzt galt es zunächst den Widerstand des geständigen Christen zu brechen.

Man drohte daher mit der Todesstrafe. „Opfre oder stirb."

In manchen Processen wurde zu diesem Zweck auch die Folter angewandt, freilich gegen alle Grundsätze eines regelmäßigen Verfahrens. Während sonst mit der Folter da, wo sie überhaupt zulässig war, der abläugnende Verbrecher zum Geständniß gebracht wurde, diente sie hier dazu den bekennenden Christen zum Widerruf zu nöthigen. Die Christen wurden gefoltert um sie zur Anerkennung der römischen Staatsgötter und der unbeschränkten Gewalt des Kaisers zu bringen, „zur Anerkennung des wahren Herrn, dem alles unterthan ist, und zur Anbetung seiner Götter". So wurde also die Folter zur furchtbaren Waffe in dem Kampf gegen die Christen.

Aber nicht bloß durch Gewalt, auch durch einschmeichelnde Worte und die Aussicht auf Belohnungen suchte man die Christen zur Unterwerfung zu bringen. „Du bist ja ein verständiger und gesetzter Mann; lasse dich überreden und opfre den Göttern." „Mit nichten werde ich in eine Sünde willigen und mir ewige Strafe zuziehen," antwortet der Christ. „Wenn du glaubst, daß es eine Sünde sei," fährt der Richter fort, „so

kannst du sie ja auf meine Rechnung setzen: — ich thue dir Gewalt an, damit du nicht aus freien Stücken handelst; dann kannst du beruhigt nach Hause gehen; du erhältst noch zehn Denare dazu und sollst in Zukunft von niemand mehr behelligt werden; wenn du aber den kaiserlichen Befehlen nicht gehorchst, so lasse ich dir den Kopf abschlagen.“ Und so geschah es denn auch.

Um übrigens gerecht zu sein dürfen wir den Grund für die Anwendung solcher uns im höchsten Grade unwürdig erscheinenden Verführungskünste nicht lediglich in frivoler Gesinnung suchen. Es macht sich auch hier der Gegensatz in der moralischen Weltanschauung, dem Religionsbegriff der Heiden und der Christen in seiner ganzen Größe geltend. Während der Heide alles Gewicht auf die äußere Handlung legt ohne nach der Gesinnung zu fragen, hat für den Christen der äußere Act nur Bedeutung als Ausdruck dessen, was im Innern vorgeht.

In einem andern Fall setzt der Statthalter dem Christen auseinander, daß ihn ja niemand hindre auch seinen Gott neben den Göttern, die es von Natur seien, anzubeten. Was von den Christen verlangt werde, sei nur dies, daß sie auch die Staatsgötter ehrten.

Ganz richtig und consequent vom Standpunct des Polytheismus!

Einen ähnlichen Vorschlag macht der heidnische Polemiker Celsus den Christen.

Diese Ansicht, daß die Christen neben ihrem Gott auch andre Götter noch verehren könnten, war unter den Heiden allgemein verbreitet. Nur in den Anfängen der Verfolgung

wurde wohl gefordert, daß die Christen zur Bethätigung ihrer Reue nicht bloß das heidnische Opfer darbringen, sondern auch den Namen Christi lästern sollten.

Wenn nun aber auf keine Weise, weder durch die gewisse Aussicht der Todesstrafe, noch durch die Qualen der Folter, noch durch die Ueberredungskünste der Statthalter der Christ zur Anerkennung der Religion der Kaiser und zur Befolgung der römischen Cärimonien zu bringen war, dann war das sacrilegische Majestätsverbrechen, und zwar nun in der Gestalt eines unbeugsamen Trotzes, erwiesen und die Capitalstrafe wurde verhängt.

Wurde dagegen der Christ schwach und opferte, so war er damit frei; von der Vergangenheit war nicht die Rede. Ja, schon verurtheilt, ging er frei aus, wenn er vor der Vollziehung noch verläugnete.

Natürlich blieb es den draußen Befindlichen nicht unbekannt, daß ein großer Theil der Gefallenen sich wieder dem Christenthum zuwandte. Wenn man trotzdem die Freisprechung lediglich davon abhängig machte, daß der angeklagte Christ die Cärimonien vornehme, so beweist dies am besten, daß es sich dem römischen Staat um nichts als um die äußere Unterwerfung unter seine Majestät handelte.

Die christlichen Schutzredner nannten dies: Krieg führen gegen den bloßen Namen der Christen. „Erst beschuldigt man den Christen aller Verbrechen, man nennt ihn einen Feind der Götter, der Kaiser, der Gesetze, der Moral, der ganzen Natur. Dann zwingt man ihn zu läugnen um ihn freizusprechen. Man betrügt auf diese Weise das Gesetz. Man trachtet, daß jemand seine Schuld läugne um ihn für schuldlos erklären zu können,

man zwingt ihn dazu und spricht ihn auch noch für die Vergangenheit frei. Und sicherlich ist doch dem, welcher freiwillig bekennt, mehr zu glauben als dem, welcher gezwungen widerruft. Wer gezwungen widerruft, der widerruft eben nicht aus Ueberzeugung. Freigesprochen lacht er nach der Gerichtsverhandlung über euren verblendeten Eifer und wird wieder Christ. Wir werden gefoltert, wenn wir bekennen, bestraft, wenn wir dabei beharren, freigesprochen, wenn wir widerrufen. Dies alles nur deshalb, weil es ein Krieg gegen den Namen ist." Aehnlich, wie hier Tertullian, andre der christlichen Apologeten.

Und ein Krieg war es, der hier zwischen den zwei feindlichen Gewalten, der Staatsallmacht und dem christlichen Gewissen, geführt wurde, ein Krieg in des Worts furchtbarster Bedeutung, ein gewaltiges Ringen um den Sieg im ganzen und im einzelnen. „Sie wissen, daß es ein Kampf und eine Schlacht ist," sagt Lactantius. Das Ziel des Kampfs war für die Heiden das christliche Gewissen aus der Welt zu schaffen, es zur Unterwerfung unter die absolute Macht des Staats zu bringen. Aber auch dem Christen war es ein Kampf. Eine Schlacht war es für ihn, wenn er vor die Schranken des Gerichts gerufen wurde um dort mit seinem Leben für die Wahrheit einzustehen. Er siegte, indem er getödtet wurde.

Aber nicht immer wurde der Sieg den Christen so leicht gemacht. Viele hatten vorher die grausamsten Torturen zu bestehen. Und diese Qualen dauerten zuweilen Jahre lang. Es gab Statthalter in den Provinzen, welche alles daran setzten den Christen den Sieg zu entreißen, der für sie in dem Märtyrertode lag. Lactantius erzählt, daß er einen Statthalter habe triumphiren sehen, wie wenn er ein ganzes Volk besiegt hätte,

weil ein Christ, der zwei Jahre hindurch tapfer Widerstand geleistet habe, endlich schwach geworden sei. Da sei ein andrer Statthalter, der gleich eine ganze Versammlung von Christen habe verbrennen lassen, gutmüthiger gewesen, als es diese Gattung von Verfolgern sei. Diese Unmenschen ersannen die raffinirtesten Qualen und suchten dann auf das sorgfältigste zu verhindern, daß der gemarterte Christ durch die Folter stürbe. Sie ließen die wunden Glieder heilen, damit sie neue Pein auszuhalten im Stande seien.

Aber größer noch als die Grausamkeit der Verfolger war der Heldenmuth der Verfolgten. Wer vermag die einfachen Darstellungen der Märtyreracten zu lesen ohne von einem Schauer der Ehrfurcht ergriffen zu werden? Es ist ein trauriges Zeichen von der Blasirtheit des Heidenthums jener Zeiten, daß selbst ein Mann von dem Adel der Gesinnung eines Marc Aurel über die Begeisterung, mit der die Christen für ihren Glauben in den Tod gingen, nicht etwa Bedauern äußerte mit Rücksicht auf die Verkehrtheit der Sache, der ihr Eifer galt — was ja vom heidnischen Standpunct vollkommen berechtigt gewesen wäre —, nein, vornehm die Achsel zuckte und nichts als Trotz und Ostentation darin zu finden vermochte. Und Celsus scheute sich nicht die Standhaftigkeit der Christen mit der Verstocktheit, mit welcher Räuber und Mörder ihre Strafe ertrügen, auf eine Linie zu stellen.

Ich würde meinen Hauptzweck aus den Augen verlieren, wenn ich hier in die Einzelheiten der Geschichte der Christenverfolgung eingehen wollte.

Die Epoche der Christenverfolgungen beginnt unter Trajan's Regierung, zu Anfang des zweiten Jahrhunderts. Bis dahin

lebten die Christen im Schatten der geduldeten jüdischen Religion im großen und ganzen unangefochten. Erst als die Zahl der Christen sich vermehrte und die jüdische Nationalität gegen die gebornen Heiden in der christlichen Gesellschaft zurücktrat, fing man an die Christen von den Juden schärfer zu unterscheiden und auf die Gefahr, die in den Lehren des Christenthums für die bestehende Ordnung der Dinge lag, aufmerksam zu werden.

Die Grausamkeit, mit der Nero gegen die Christen in Rom verfuhr, hatte eine ganz zufällige äußere Veranlassung. Der Tyrann schob die dem Volk verhaßten Christen vor um den laut gegen ihn sich erhebenden Verdacht der Urheberschaft des Brandes der Stadt auf sie zu wälzen. Aus der berühmten Stelle des Tacitus wird freilich soviel klar, daß das Wesen des Gegensatzes schon damals erkannt wurde. Die Anschuldigung der Brandstiftung erwies sich natürlich als falsch; dafür wurden die Christen „der Feindschaft gegen das Menschengeschlecht" überführt, sagt der Geschichtschreiber. Wenn man nun auch zwischen den Zeilen liest, daß er die Grausamkeit der angewandten Strafmittel mißbilligt, so gesteht er doch die Schuld der Christen und die Gerechtigkeit der Bestrafung ausdrücklich zu. Es kann daher keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß es sich um ein wirkliches Verbrechen handelte, dessen die Christen überführt waren. Das Verbrechen ist dasselbe, um dessen willen sie auch später Feinde des Reichs und Feinde des Menschengeschlechts genannt wurden: die Auflehnung gegen die Majestät des römischen Staats und die Mißachtung seiner Götter. Daß sie keine Bekenner der jüdischen Religion seien und daher auf die für diese geltende Toleranz keinen Anspruch hätten, konnte man durch die in Rom befindlichen Juden leicht erfahren. Man

forderte daher von den aufgegriffenen Christen, daß sie den Göttern opferten; sie aber verweigerten dies. Das war ihr Verbrechen. Wenn trotzdem die Verfolgung damals noch keine größere Ausdehnung gewann, so erklärt sich dies einfach daraus, daß man in dem Häufchen der in Rom befindlichen Christen keine allgemeine Gefahr erblickte.

Ebensowenig wie die von Nero verübten Greuel hat das, was wir von den Maßregeln Domitian's gegen Christen wissen, eine allgemeinere Bedeutung gehabt.

Vereinzelte Blitzschläge sind es, welche vor dem langsam heraufziehenden Gewitter niederfahren, es gewissermaßen ankündigend, nicht das Gewitter selbst.

Trajan hatte im Jahre 111 oder 112 seinen Freund, den jüngeren Plinius, nach Bithynien und Pontus mit dem Auftrag gesandt die zerrütteten Verhältnisse dieser combinirten Provinz zu ordnen. Unter den eingerissenen Mißbräuchen machte sich besonders das Treiben der Clubs und geheimen Gesellschaften, das Trajan haßte, bemerklich. In Betreff der Christen hatte der kaiserliche Commissar keine speciellen Weisungen erhalten. Ebensowenig hatte Plinius Gelegenheit gehabt aus eigner Anschauung sich über das Verfahren in Christenprocessen zu orientiren. Als er nun im öffentlichen Interesse genöthigt war gegen die Christen ohne Verzug einzuschreiten, verfuhr er vorläufig nach eignem Ermessen, erbat sich aber für die Zukunft von seinem kaiserlichen Herrn Verhaltungsbefehle. Trajan erwidert, daß die Sache nicht danach angethan sei eine für alle Umstände und Verhältnisse gleichmäßig anwendbare Norm aufzustellen. Für sich selbst aber möge er Folgendes zur Richtschnur nehmen: Von Amtswegen seien die Christen nicht auf-

zusuchen, vielmehr sei ihnen nur dann der Proceß zu machen, wenn sie angezeigt würden; und auch hier seien anonyme Denunciationen nicht zu berücksichtigen. Die Ueberführten seien zu bestrafen, natürlich, wie Plinius ja bereits gethan, mit dem Tode. Wer aber läugne, daß er Christ sei, und sein Läugnen durch die That, d. h. durch die Anbetung der römischen Götter, bekräftige, dem solle, so befiehlt der Kaiser, wegen seiner Reue verziehen werden.

Diese Gestalt hat die Sache im wesentlichen bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts, bis zu Decius' Regierung, behalten. Septimius Severus verbot den Uebertritt zum Christenthum unter schweren Strafen; aber ein für das ganze Reich geltendes Gesetz, dessen ausgesprochener Zweck die Vernichtung des Christenthums wäre, kommt nicht vor. Vielmehr wurde es den Statthaltern überlassen auf Grund der bestehenden Gesetzgebung von ihrer Amtsgewalt gegen die Christen Gebrauch zu machen. Für einzelne Provinzen wurden wohl auf Anfragen der Statthalter oder auch aus eigner Initiative von den Kaisern Weisungen ertheilt. Den Gegenstand der Verfolgung bildete also in dieser Zeit noch nicht die christliche Gesellschaft als Ganzes, sondern der einzelne Christ. Noch nicht um allgemeine Maßregeln zur Ausrottung der christlichen Religion handelt es sich, sondern darum durch Zwang und Strafen gegen das Individuum der Mißachtung der Majestät des römischen Staats und der Verletzung der Staatsreligion zu begegnen.

Das schloß nicht aus, daß die Verfolgung zu Zeiten große Dimensionen annahm und einen grausamen Character entwickelte. Ueberdies war die Lage der Christen beständig eine höchst precäre. Sie waren keinen Augenblick sicher, daß die

Statthalter, sei es aus eignem Antrieb, sei es durch die Volkswuth dazu gedrängt, ihnen nicht den Proceß machten.

Auch in der Zeit von Septimius Severus' Tode bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts, in der theils die allgemeinen Verhältnisse des Reichs, theils auch die Persönlichkeit einzelner Kaiser, mit einer kurzen Unterbrechung unter der Regierung des rohen Thraciers Maximinus, einen Stillstand der Verfolgung bewirkten, blieb die Stellung der Christen gesetzlich unverändert. Doch hatte diese Zeit der Ruhe und thatsächlichen Duldung die Folge, daß die Zahl der Christen sich in beträchtlichem Maße vermehrte. Namentlich waren es die großen Städte, in denen das Christenthum festen Fuß faßte.

Decius war ein Kaiser von altrömischer Gesinnung und, was davon untrennbar ist, ein eifriger Anhänger der römischen Staatsreligion. Zugleich thatkräftig, war er nicht bloß kampfbereit gegen die äußern Feinde des Reichs, sondern auch bestrebt der innern Auflösung entgegenzuwirken. Er mußte von seinem Standpunct in dem Christenthum einen der gefährlichsten Gegner des römischen Staatswesens erkennen und faßte daher den Entschluß dasselbe mit allen Mitteln der Gewalt zu unterdrücken und auszurotten. Er erließ um die Mitte des dritten Jahrhunderts ein Edict, in dem die Statthalter angewiesen wurden die Christen durch Drohungen und Zwangsmittel jeder Art zur vaterländischen Götterverehrung zurückzubringen. Die renitenten Bischöfe sollen hingerichtet werden. Das Vermögen auswandernder Christen soll confiscirt, die zurückkehrenden sollen mit dem Tode bestraft werden. Diejenigen Beamten aber, welche sich schwach und nachlässig in der Ausführung der kaiserlichen Befehle zeigen, sollen selbst harten Strafen unterliegen

Auf diese Weise war in den Vernichtungskampf zum erstenmal Plan und Methode gebracht.

Je verhaßter übrigens das Andenken ist, welches die Geschichte des Christenthums dem Namen des Decius bewahrt hat, um so mehr fordert die Gerechtigkeit daran zu erinnern, daß die von ihm organisirte Christenverfolgung nicht in persönlicher Grausamkeit und Niederträchtigkeit ihren Grund hatte, sondern die practische Consequenz eines moralisch-politischen Systems war, welches ehemals unbestritten die Welt beherrscht hatte und welchem jetzt das Christenthum als feindliche Macht entgegentrat. Es sind uns Züge überliefert, die geeignet sind dieses fluchwürdige Thier, wie ein späterer, aber doch noch der Verfolgungsperiode angehöriger Schriftsteller unter dem unmittelbaren Eindruck der von ihm selbst erlebten Schrecken den Decius genannt hat, in einem menschlicheren Lichte erscheinen zu lassen.

Ganz in dem Geist des decianischen Edicts erließ Valerian im Jahre 258 ein Gesetz. Nur darin besteht ein Unterschied, daß das letztere die Verfolgung auf Geistliche und Personen in ausgezeichneten Stellungen beschränkt. Die angedrohten Strafen sind Tod, Verbannung und Vermögensconfiscation. Ueberdies wurde von Valerian den Christen der Besuch ihrer Zusammenkünfte und Grabstätten bei Todesstrafe verboten.

Der Plan ist auch hier das Christenthum aus der Welt zu schaffen. Die auf alle Christen ohne Ausnahme sich erstreckende Verfolgung hatte sich als unausführbar erwiesen; man hoffte, es werde genügen, wenn man die Geistlichen und die Christen der höheren Stände beseitige.

Mit des Valerianus Tode trat wieder eine Zeit der Ruhe ein, die sogar von Toleranzverordnungen begleitet war. Und diese Ruhe hat mit kurzen Unterbrechungen bis zur letzten großen Christenverfolgung unter Diocletian gedauert. Der römische Staat war jetzt mit andern, dringenderen Angelegenheiten beschäftigt. Es galt die bedrohten Gränzen zu schützen und innere Empörungen zu Boden zu werfen.

Inzwischen vermehrte sich die Zahl der Christen in allen Theilen des Reichs und in allen Ständen. In den großen Städten wurden statt der früheren einfachen Versammlungshäuser der Christen stattliche Kirchen erbaut. In die höchsten Kreise war die neue Religion gedrungen; unter den Reichsbeamten und am kaiserlichen Hoflager fanden sich Christen, die weit entfernt waren aus ihrem Glauben ein Hehl zu machen.

Die Zeit war gekommen, wo entweder das Christenthum rückhaltlos anerkannt oder ein letzter gewaltiger Entscheidungskampf versucht werden mußte.

Diocletian war ein Reorganisator im großen Styl auf allen Gebieten der Staatsverwaltung. Von bedeutenden Herrschereigenschaften machte er es sich zur Aufgabe das zerrüttete Reich zu ordnen und wieder auf feste Grundlagen zu stellen. Die überlebten Formen und Einrichtungen wurden ohne Gnade abgethan und durch neue ersetzt, dem Staatsorganismus schädliche Potenzen bis zur Wurzel ausgerottet. Was aber als lebenskräftig und brauchbar sich erwies, das wurde neu gestützt und in den Reformplan aufgenommen.

Als ein solcher Factor erschien dem Kaiser die überlieferte Staatsreligion.

Daß dem so war, das ist der schwerste und verhängnißvollste Irrthum seiner Regierung gewesen, den wir aber um billig zu sein auf das richtige Maß zurückführen müssen. Der Grundsatz einer Staatsreligion überhaupt war noch keineswegs innerlich überwunden. Wie lebenskräftig er war, das hat die spätere römische Geschichte unter Constantin und nach Constantin erwiesen. Worüber Diocletian sich täuschte, das war die Macht des Heidenthums, die er überschätzte. Darin hat Constantin einen richtigeren Blick gehabt; aber doch erst, nachdem durch Diocletian der unwiderlegliche Beweis geliefert war, daß der römische Staat über das Christenthum nichts vermöge. Ueberdies war Diocletian auch für seine Person religiös und dem alten Götterglauben ergeben. Wichtige Staatsacte wurden von ihm meist in Gegenwart der Götterbilder vorgenommen und, so wenig er auf persönliche Ehren und Auszeichnungen Gewicht legte, so hielt er doch darauf, daß man ihn als Gott öffentlich verehrte. Daß daher Diocletian die Feinde der Staatsreligion für Feinde des römischen Staats und das Christenthum für ein Hinderniß seiner auf die Kräftigung des Staats gerichteten Bestrebungen ansah, erklärt sich leicht. So sehr er sich auch innerlich dagegen sträuben mochte — denn das Unternehmen war keine Kleinigkeit und Diocletian blutigen Maßregeln abgeneigt —, endlich mußte doch der Tag der Abrechnung mit dem unfügsamen Christenthum kommen.

Die Ausrottung des christlichen Namens sollte die Krönung des Gebäudes bilden.

Das Reich war im Innern consolidirt, seine äußere Integrität durch siegreiche Kriege gesichert, mit einem feierlichen Triumphzug in Rom nach achtzehnjähriger Regierung eine

neue Friedensära inaugurirt, als am 24. Februar des Jahres 303 das erste Verfolgungsedict erschien. Die Maßregeln, die es anordnet, sind verhältnißmäßig milde. Die Bibeln sollen überall ausgeliefert und verbrannt, die Kirchen zerstört werden, die freien Christen sollen eine Minderung ihrer Rechtsfähigkeit, die Infamie, erleiden, die unfreien von der Erlangung der Freiheit ausgeschlossen sein.

Bald aber wurde die Einkerkerung sämmtlicher Geistlichen angeordnet und befohlen sie mit allen Mitteln zum Opfern zu zwingen.

Und das nun folgende, im Jahre 304 erlassene Edict ist das strengste, zugleich aber auch das consequenteste von allen bis dahin gegen das Christenthum gerichteten Gesetzen. Es schreibt vor, daß alle Christen, welche auf keine Weise zum Opfern gebracht werden könnten, aus der Welt zu schaffen seien. Das decianische und das valerianische Edict hatten doch die Todesstrafe auf Geistliche beschränkt; hier wird sie allgemein ausgesprochen.

Freilich war ein solcher Befehl leichter gegeben als ausgeführt. Das Massenmorden mußte bald eingestellt werden; an die Stelle der Todesstrafe wurde die Verstümmelung gesetzt.

Im folgenden Jahr legten Diocletian und sein Mitkaiser Maximian die kaiserliche Würde nieder. Sie schmeichelten sich mit dem Bewußtsein, daß durch sie nicht nur das Reich an äußerm Umfang zugenommen habe im Westen und im Osten, sondern auch der innern Feinde des Staats, der Christen, Name ausgerottet sei.

Aber der christliche Name war nicht todt. Diocletian hatte die Lebenskraft des Christenthums zu niedrig angeschlagen.

Nachdem die Verfolgung im Orient unter der Herrschaft des Galerius und des Maximinus noch fortgewüthet hatte, erschien im Jahr 311 ein Toleranzedict des Galerius, welches außer seinem eignen auch noch die Namen des Constantinus und Licinius an der Spitze trug; bald darauf auch ein Befehl des Maximinus, daß die Christen um ihrer Religion willen nicht mehr beunruhigt werden sollten. Hier war zugleich die Ohnmacht des Staats offen eingestanden. Eine lange Erfahrung habe gelehrt, daß der Widerstand der Christen nicht zu brechen sei.

Das Christenthum war durch diese Verordnungen aus einer verbotenen eine erlaubte Religion geworden; aber dem Edict des Galerius folgten beschränkende Bestimmungen und unter der Herrschaft des Maximinus begann die Verfolgung nach kurzer Pause wieder.

Die Weltgeschichte war an einen Wendepunct gelangt. Der moralische Sieg des Christenthums über das Heidenthum war entschieden. Es kam darauf an dieser innern Thatsache Ausdruck und Gestalt zu geben. Die dem bedeutenden Moment gewachsene Persönlichkeit war Constantin. Er erkannte, daß die Zeit der Experimente und halben Maßregeln vorüber sei und zögerte nicht dieser Erkenntniß gemäß zu handeln.

Zu Anfang des Jahrs 313 erschien in Mailand das berühmte Edict der beiden Kaiser Constantin und Licinius, welches die volle und unbeschränkte Freiheit der Religion gewährte. Die Ausführung dieses Gesetzes ist weit hinter der Bedeutung seines Inhalts zurückgeblieben. Trotzdem bezeichnet es einen unendlich wichtigen Abschnitt in der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Christenthum.

Sein wesentlicher Gedankengang ist folgender.

Es wird allen, Christen wie Nichtchristen, die Freiheit gegeben die ihnen zusagende Religion anzunehmen und auszuüben. Alle Beschränkungen der christlichen Religion, welche bisher noch bestanden, sind aufgehoben. Und damit es nicht den Anschein habe, als solle irgend eine Religion auch nur in irgend einem Punct zurückgesetzt sein, wird noch einmal ausdrücklich bemerkt, daß nicht bloß den Christen volle und unbeschränkte Erlaubniß zur Ausübung ihrer Religion, sondern allen die Freiheit gewährt sein solle die ihnen zusagende Religion anzunehmen und auszuüben. Was die Christen speciell betrifft, so sollen ihre confiscirten Versammlungslocale und sonstigen Grundstücke oder Gebäude, welche nicht Einzelnen, sondern der Körperschaft, d. h. den Kirchen, gehört haben, unentgeltlich und ohne Verzug von den gegenwärtigen Besitzern zurückgegeben werden. Von der kaiserlichen Munificenz wird den Letzteren Entschädigung in Aussicht gestellt. Zuletzt werden die Statthalter angewiesen dem christlichen Religionskörper wirksame Unterstützung angedeihen zu lassen, damit die Anordnungen des Edicts so schnell als möglich zur Ausführung gelangen.

Für was die Christen gestritten und gelitten hatten, das war hier ganz und voll gewährt: Freiheit. Nicht umsonst war das Blut der Märtyrer geflossen, das Blut hatte das Eisen besiegt.

Allerdings waren die muthigen Bekenner Christi zunächst für ihre persönliche Freiheit gestorben. Als man die heilige Perpetua mit ihren Leidensgenossen in's Amphitheater geführt hatte und ihnen hier zur größeren Verherrlichung des grausamen

Schauspiels heidnische Priestergewänder anlegen wollte, da rief sie entrüstet aus: „Freiwillig sind wir hieher gekommen um unsre Freiheit zu bewahren. Wir haben mit euch den Vertrag geschlossen, daß wir dem Leben entsagen um gegen Zumuthungen, wie ihr sie jetzt stellt, geschützt zu sein.“

Aber die Märtyrer hatten nicht bloß für ihre eigne Freiheit geblutet; sie hatten mit dem Opfer ihres Lebens auch die Freiheit der christlichen Religion errungen.

Die christliche Kirche hatte ihre erste Probe, die Probe der Unterdrückung und Verfolgung durch den Staat, auf eine über jedes Lob erhabene Weise bestanden. Es kam nun eine Zeit, in der sie eine zweite, vielleicht schwierigere Probe bestehen sollte. Der christlichen Idee entspricht nur die Religionsfreiheit, welche allen gleichmäßig gewährt wird.

„Es ist nicht bloß im menschlichen Recht und in der natürlichen Freiheit begründet,“ sagt Tertullian, „daß jeder das verehren dürfe, was er will, es ist auch gegen das Wesen der Religion die Religion zu erzwingen; irreligiös ist es die Religionsfreiheit zu nehmen und die freie Wahl der Gottheit zu beschränken.“

Fügen wir zu diesem Zeugniß für die christliche Idee der Religionsfreiheit noch ein zweites, welches ein ebenfalls der Verfolgungsperiode angehöriger Schriftsteller, Lactantius, ablegt. „Nicht durch Härte, sondern durch Milde,“ so schreibt dieser Kirchenvater, „nicht durch Gewaltthat, sondern durch den Glauben soll die Religion vertheidigt werden. Wer die Religion durch Anwendung blutiger Gewalt, überhaupt durch die Zufügung eines äußern Uebels, vertheidigen will, der vertheidigt sie nicht, sondern schädigt sie; denn nichts ist so sehr Sache

des freien Willens als die Religion. Man kann jemand durch Zwang vielleicht dahin bringen zu heucheln, aber nicht zu wollen."

Diese goldnen Worte gehören zwei höchst ausgezeichneten kirchlichen Schriftstellern, deren Namen eng mit der Leidensperiode des Christenthums verknüpft sind. Aber die Wahrheit, der sie Ausdruck geben, gehört nicht ihnen an, sondern der christlichen Religion. Der Geist, der aus diesen Worten redet, ist der Geist des Christenthums.

Viertes Capitel.

Die römische Staatskirche.

Man hat die Behauptung aufgestellt, daß schon zur Zeit der Verkündigung des Edicts von Mailand — mit dessen Inhalt wir nun bekannt sind — der Kaiser Constantin weit entfernt von der Absicht gewesen sei eine vollkommene Religionsfreiheit durchzuführen. Schon damals, glaubt man zu wissen, habe er sich mit dem Plan getragen die christliche Religion zur Staatsreligion zu machen.

Ich kann diese Ansicht nicht theilen.

Die der Publication des Edicts unmittelbar folgenden Handlungen beweisen dies nicht. Sie bekunden theils nur das lebhafte persönliche Interesse Constantin's für die christliche Religion, theils bezwecken sie die rechtliche Gleichstellung der letzteren mit der bisher ausschließlich herrschenden heidnischen Religion zur Wahrheit zu machen. Wir müßten bessere Gründe haben um anzunehmen, daß Constantin etwas andres beabsichtigt

habe, als er ausdrücklich verheißen hat: die volle Religionsfreiheit für alle.

Wenn man nun aber gar in dem mailänder Edict selbst Stützpuncte für diese Annahme finden will, so fehlt uns, offen gesagt, für eine solche Beweisführung der Maßstab. So klar und unverclausulirt ist hier der Grundsatz der Religionsfreiheit ausgesprochen, daß jede Interpretationskunst an dem Versuch auch nur den leisesten Vorbehalt einer Beschränkung nachzuweisen nothwendig zu Schanden werden muß.

Wenn in erster Reihe von der christlichen Religion die Rede ist, so ist leicht einzusehen, warum. Die bisherige Unterdrückung dieser Religion bildet ja die Veranlassung des Edicts. Um jedes Mißverständniß auszuschließen wird aber zum Ueberfluß noch hervorgehoben, daß nicht bloß den Christen, sondern allen, man merke, allen, Religionsfreiheit gewährt sein solle.

Es müßte schon feststehen, daß Constantin die Worte in dem ihrer Bedeutung entgegengesetzten Sinn gebraucht habe, wenn wir trotz dieser ausdrücklichen Erklärung in dem Edict die Absicht finden wollten: es solle die christliche Religion fortan die Staatsreligion bilden.

Man ist dabei nicht stehen geblieben. Man hat aus dem Umstand, daß das Edict verordnet: es seien die ehemaligen Versammlungslocale der Christen an die christliche Körperschaft — „d. h. die Kirchen," fügt das Edict hinzu — zu restituiren, ableiten wollen: Constantin habe schon damals zwischen der catholischen Kirche und den Secten einen Unterschied gemacht; die von ihm gewährte Religionsfreiheit beziehe sich nur auf die erstere, nicht auch auf diese.

Auch hier setzt man sich mit dem, was die Urkunde selbst enthält, in directen Widerspruch. Das Gesetz hat durchaus nicht verschwiegen, was hier als Gegensatz der Körperschaft zu denken sei: — nicht die Secten, sondern die einzelnen Christen sind ihr gegenübergestellt. Es sollen die eingezogenen Güter zurückgegeben werden, welche der Kirche, nicht auch die, welche Privatpersonen gehörten. So heißt es im Gesetz. Was hier unterblieb und füglich unterbleiben mußte, weil es in den Zusammenhang eines Religionsedicts nicht paßte, das hat Constantin elf Jahre später nach der Besiegung des Licinius, nachgeholt. Er ordnete an, daß die in der Verfolgung confiscirten Güter der Märtyrer an die nächsten Verwandten oder an die Kirchen, die der noch lebenden Personen aber an diese selbst zu übergeben seien.

Das Edict von Mailand ist die kostbare Errungenschaft des Bluts der christlichen Märtyrer. Es ist das Wahrzeichen eines großen Moments, ein Rettung verheißender Leuchtthurm, der aus den brandenden, die ewigen Grundsätze des Rechts und der Freiheit mit Untergang bedrohenden Wogen der Menschengeschichte hoch emporragt. Es ist ein Fundamentalgesetz, eine wahre Magna charta der Religionsfreiheit. Wir lassen uns durch künstliche, dem gesunden Menschenverstand und allen Regeln der Interpretation widerstreitende Erklärungen die reine Freude an ihm nicht verderben.

Trotzdem ist es gewiß, daß Constantin in der Ausführung weit von dem durch das Edict von Mailand verkündigten Grundsatz einer unbeschränkten Religionsfreiheit abgewichen ist. Er hat während seiner Regierung den Anstoß zu einer Entwickelung gegeben, deren schließliches Ergebniß war, daß wieder

Ein Glaubensbekenntniß mit gewaltsamer Unterdrückung aller übrigen zur ausschließlich herrschenden und zugleich mit Verlust der eignen Freiheit zur abhängigen, dem Staat dienstbaren Religion gemacht wurde.

Welche Motive ihn bei seinen die Religion betreffenden Maßregeln leiteten, welche Ziele er sich gesteckt hatte, das hat Constantin selbst um die Mitte seiner Regierungszeit klar und deutlich ausgesprochen. Eine doppelte Aufgabe, sagt er, habe er während seiner Regierung sich gestellt: erstens alle Völker zu Einer Religion zu vereinigen und zweitens den an schwerer Krankheit daniederliegenden Staat wieder aufzurichten. Was den ersten Punct betreffe, so habe er erkannt, daß, wenn es gelinge die seinem Geist vorschwebende Religionseinheit herzustellen, dies eine von allen Gutgesinnten ersehnte Regeneration des gesammten Staatswesens zur Folge haben müsse. Und so wußte er am Ende seiner irdischen Laufbahn nichts, was er seinem Sohn Constantius angelegentlicher zur Beherzigung hätte empfehlen sollen als dieses: daß er im Interesse der Befestigung seiner kaiserlichen Macht vor allem trachten möge seine Unterthanen durch eine gemeinsame Religion zu einigen.

Daß dieses Ziel nicht auf Einen Schlag zu erreichen sei, darüber gab Constantin's Weisheit sich keiner Täuschung hin. Ganz abgesehen von den unter den Christen selbst bestehenden Differenzen, deren Hebung Constantin in der ersten Hälfte seiner Regierung sich wohl zu leicht vorstellte, stand doch die Anzahl der Christen noch in einem zu ungleichen Verhältniß zu der großen Menge der Heiden, als daß man an die Möglichkeit hätte denken können diese sofort sämmtlich zu Christen zu machen. Es konnte sich daher nur erst um die allmäliche

Anbahnung des Ziels einer die gesammten Einwohner des Reichs umfassenden Staatsreligion handeln.

Unzweifelhaft war der Wunsch Constantin's, daß alle zu der von ihm ergriffenen Wahrheit sich bekennen möchten, ein vollkommen christlicher. Das eben ist ja die Mission des Christenthums, daß es alle ohne Ausnahme den Weg des Heils führe. Wenn daher Constantin sich gedrungen fühlte in Edicten und Manifesten laut zu verkünden: es könne kein Zweifel mehr bestehen, wo die Wahrheit sei, ob auf der Seite der Christen, oder bei den Gegnern des Christenthums; er fühle sich berufen die Verbreitung und Befestigung der wahren Religion zu fördern; er rathe allen dem Tempelcultus und den Mächten der Finsterniß zu entsagen: — so handelte er hiemit ganz im Sinn des Christenthums.

Nicht minder ist gewiß, daß Christus die Einheit der Kirche gewollt hat. Wenn daher Constantin die Bischöfe vor Spaltungen und Mißhelligkeiten warnt und mit harten Ausdrücken diejenigen tadelt welche statt einträchtiger und brüderlicher Gesinnung zu sein sich von einander trennten, so war diese Handlungsweise durchaus nicht incorrect. Gewiß, wäre er beim Bekennen, Anempfehlen, Tadeln stehen geblieben, so würde ihn nicht der mindeste Vorwurf treffen können. Aber Constantin ging weiter. Er griff zu Mitteln, welche die christliche Moral verwirft, und hat dadurch die Sache des Christenthums und der Wahrheit statt ihr zu nützen schwer geschädigt. Christus ist als Heiland für alle Menschen in die Welt gekommen und am Kreuze gestorben; aber die christliche Religion kennt keine andern Mittel, durch welche das Heil zu den einzelnen Menschen gelangt, als die eigne innere Macht der

Wahrheit. Christus will die Einheit der Kirche; aber keine erzwungene Einheit.

Am allerwenigsten aber will Christus, der die Wahrheit selbst ist, eine Einheit auf Kosten der Wahrheit. Bevor er zum Vater betete, daß seine Jünger und die, welche durch ihr Wort an ihn glauben würden, eins seien, hatte er gebetet, daß Gott sie in der Wahrheit heilige. Wer aber nicht die richtigen Motive hat, der bietet weder eine Bürgschaft, daß er die richtigen Mittel wähle, noch auch, daß er den wesentlichen Zweck, die Wahrheit, nicht seinen willkürlichen Zielpuncten zum Opfer bringen werde. Wir wollen gerne annehmen, daß Constantin nicht bloß dem Namen nach, sondern auch mit dem Herzen Christ war; aber, was ihm in seiner kirchlichen Politik vor allem am Herzen lag, das war nicht so sehr das Interesse der christlichen Freiheit als das Interesse seiner Herrschaft.

In dem mailänder Edict war Constantin durch die Größe des Moments und des Gegenstands über sich selbst hinausgehoben worden.

Allerdings müssen wir um der historischen Gerechtigkeit willen die Schwierigkeiten in Anschlag bringen, die es für Constantin haben mußte auf der Höhe des mailänder Religionsedicts zu bleiben. Die Idee einer Staatsreligion war in den Traditionen des römischen Kaiserreichs noch zu tief begründet. Es würde im Zeitalter Constantin's eine ungewöhnliche Größe des Geistes für den Nachfolger des Augustus und Diocletian erfordert haben von dieser Idee nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis sich völlig frei zu machen. Die beiden Kaiser, welche ganz im Geist des mailänder Edicts

5*

gehandelt haben, Jovian und Valentinian I., hatten die Tyrannei des arianischen Kaisers Constantius und den Restaurationsversuch des Julianus Apostata erlebt und aus ihnen heilsame Lehren gezogen.

Wer aber den Beruf gehabt hätte dem für die christliche Kirche mit den besten Intentionen erfüllten Constantin in Erinnerung zu bringen, daß die in dem mailänder Edict proclamirte vollständige Religions- und Gewissensfreiheit ein nothwendiger Ausfluß des christlichen Princips selber sei, das sind die christlichen Bischöfe. Aber nicht ein einziger scheint unter ihnen gewesen zu sein, der, wenn er nicht selber Partei war, es für seine Pflicht gehalten hätte den Kaiser zu warnen.

Dabei muß freilich anerkannt werden, daß Constantin im allgemeinen kein gewaltthätiger Despot in Religionssachen gewesen ist; aber er hat zuerst die Bahn betreten, deren weitere Verfolgung den Zustand herbeigeführt hat, den wir unter Theodosius I. und seinen Nachfolgern finden, einen Zustand, dessen Signatur ist, daß nur Eine Religion im ganzen Reich frei und ohne Nachtheil geübt werden darf, die Religion der vom Staat als orthodox und catholisch anerkannten Kirche. Der Staat gewährt ihr Macht und Ansehen und stattet sie mit Privilegien aus. Die von ihr dafür gewährte Gegenleistung ist, daß sie sich als eine unter der Leitung und im Dienst des allmächtigen Staats stehende Anstalt behandeln läßt. Constantin hat durch seine kirchliche Politik hiezu den Grund gelegt; er hat die Bahn eröffnet und den ersten Anstoß gegeben für diese Entwickelung. Das ist der Vorwurf, der ihn trifft. Mag der Grad seines subjectiven Verschuldens noch so niedrig sein, seine objective, historische Schuld ist dafür um so größer.

Betrachten wir zuerst das Verhalten der christlichen Kaiser gegenüber dem Heidenthum. Vor der Alleinherrschaft Constantin's kommen direct feindliche Maßregeln gegen die heidnische Religion nicht vor. Bis zu dem Zeitpunct der definitiven Besiegung des Licinius bestanden in den der Herrschaft Constantin's unmittelbar untergebenen Gebieten Christenthum und Heidenthum im ganzen gleichberechtigt neben einander. Das Mitkaiserthum des Licinius, der das Edict von Mailand bald vergaß und die Fahne der alten heidnischen Staatsreligion im Orient wieder aufpflanzte, legte dem Beherrscher des Occident Reserven auf.

Nicht unerwähnt mag es übrigens bleiben, daß Constantin schon zwei Jahre nach dem mailänder Edict eine Abweichung von dem proclamirten Grundsatz gegen eine nichtchristliche Religion sich zu Schulden kommen ließ. Er bedrohte den Uebertritt zu dem ihm verhaßten Judenthum mit Strafe. Das Edict gewährt jedem die Freiheit der Religion zu folgen, die ihm zusagt.

Nach dem Fall des Licinius wurde auch gegenüber dem Heidenthum die Linie der rechtlichen Gleichstellung nicht mehr eingehalten.

So befahl Constantin den heidnischen Statthaltern den Sonntag, die Feste der Märtyrer und die sonstigen kirchlichen Feste in gebührender Weise zu feiern, die heidnischen Opfer aber zu unterlassen.

Er verbot die Fortsetzung angefangener Tempelbauten.

Er confiscirte heidnische Tempel und überwies sie mitsammt ihren Einkünften, soweit er die letzteren nicht für seine Bauten verwandte, den Christen.

Er traf Anordnungen, welche bezweckten die Tempel einer schnelleren Zerstörung durch die Elemente, die Götterbilder aber der Beschimpfung Preis zu geben.

Aus edlem Metall geformte Statuen der Götter ließ er einschmelzen. Um dieselben ausfindig zu machen schickte er christliche Detectives aus, welche — wenn der gleichzeitige Kirchenhistoriker Eusebius nicht übertreibt — unter vielem Spott und Hohn dieselben von den heidnischen Priestern aus ihren Heiligthümern herbeischaffen und sich übergeben ließen.

Ein allgemeines Opferverbot, dessen die kirchlichen Schriftsteller gedenken und auf das ein Gesetz des Constantius Bezug nimmt, ist uns nicht überliefert. Sollte es wirklich existirt haben, so scheint es doch nicht zur Ausführung gekommen zu sein. In einem nach der Besiegung des Licinius erlassenen Edict an den Orient widerspricht Constantin ausdrücklich der hie und da verbreiteten Meinung, daß die heidnischen Tempelgebräuche verboten seien, und noch zu Ende seiner Regierung bestätigte er durch mehrere Gesetze den heidnischen Priestern in Africa ihre alten Privilegien.

Dagegen wurde von Constantius im Jahre 341 ein allgemeines Opferverbot erlassen. Der Aberglaube solle aufhören und der Wahnsinn der Opfer vertilgt werden.

In einem späteren Gesetze der beiden Söhne Constantin's wird das Opferverbot erneuert und die Schließung der Tempel angeordnet. Die den Uebertretern angedrohten Strafen sind das Schwert und die Vermögensconfiscation. Dieselben Strafen sollen die in der Ausführung lässigen Statthalter treffen.

Das Blatt hatte sich, wie man sieht, gewendet. Kaum ein Menschenalter ist seit den letzten Christenverfolgungen ver-

flossen und schon wird die Ausübung der alten Religion bei Todesstrafe verboten. So verstanden die Nachfolger Constantin's die von ihrem großen Vater proclamirte Religionsfreiheit.

Und christliche Schriftsteller applaudiren und eifern an. „Es fehlt ja nicht viel mehr, daß durch eure Gesetze der Teufel zu Boden gestreckt und der abscheuliche Götzendienst zerstört ist. Pflanzt das Panier des Glaubens auf. Ihr seid zu beneiden. Gott hat euch seines Ruhms und seines Willens theilhaftig gemacht. Christus hat euch die Vertilgung des Götzendienstes und die Zerstörung der Tempel aufbehalten. Fort also, fort mit dem Schmuck der Tempel, in die Münze oder in den Hochofen mit diesen Göttern. Nach dem Untergang der Tempel seid ihr selbst durch Gottes Kraft erhöht, ihr habt die Feinde besiegt und das Reich vermehrt. Euch ist durch Gottes Gesetz geboten das Verbrechen des Götzendienstes auf alle Weise zu verfolgen. Es schreibt vor weder des Sohns noch des Bruders zu schonen und ganze Städte zu zerstören, wenn sie diesem Laster fröhnen." So Firmicus Maternus in seiner an die beiden Kaiser gerichteten Schrift über den Irrwahn der heidnischen Religionen.

Kaum hat je ein heidnischer Schriftsteller mit so beredtem Fanatismus zur gewaltsamen Verfolgung der Christen angeeifert, wie dieser Autor den christlichen Kaisern die Zerstörung des Heidenthums an's Herz legt.

Auf die Willkürherrschaft des arianischen Kaisers folgt die kurze Epoche der heidnischen Reaction unter Julianus Apostata. Dieser Kaiser hoffte, es werde ihm gelingen durch die Wiederbelebung des Heidenthums „die alternde Welt mit neuer Lebenskraft zu erfüllen." Der wahre Born des Lebens war ihm ver-

borgen geblieben. Weshalb sein Versuch mißlingen mußte, das hat der Zeitgenosse Julian's, Johannes Chrysostomus, ausgesprochen: „Es ist ebensosehr eine vergebliche Mühe," bemerkt dieser große christliche Redner, „eine Sache stützen zu wollen, die in sich selbst morsch und verkehrt ist, als es nothwendig mißlingen muß eine in sich selbst wahre und starke Sache umstürzen zu wollen."

Die heilsame Folge dieser Episode war, daß zunächst wieder die Grundsätze christlicher Freiheit zur Herrschaft gelangten. Es war die Einsicht nahe gelegt, daß es unchristlich sein würde, was man an andern getadelt hatte, als man der leidende Theil war, nun, da die Zeiten wieder bessere geworden, selbst zu thun.

Gleich bei Antritt seiner Regierung erließ Julian's christlicher Nachfolger Jovian ein Gesetz, in dem er vollkommene Religionsfreiheit gewährte. Seine Regierung war von kurzer Dauer.

Auf Jovian folgte Valentinian I., derjenige Kaiser, der den Gedanken des mailänder Edicts am consequentesten ausgeführt hat. Der heidnische Historiker stellt ihm das Zeugniß aus, daß er gegen die verschiedenen Religionen im Reich unparteiisch und billig gewesen sei, in Religionssachen keinen Zwang angewandt und keines Unterthanen Nacken durch Androhung von Strafen unter das Joch seiner eignen Religion gebeugt habe. Valentinian war in diesem Punct als Herrscher den Grundsätzen treu geblieben, zu denen er als Unterthan sich bekannt hatte. Er hatte unter der Regierung Julian's gewagt im Beisein des Kaisers einen heidnischen Priester zu schlagen, weil er ihn, den Christen, mit seinem Weihwasser

besprengte. Es geschah das auf die Gefahr hin, daß ihm der Kopf vor die Füße gelegt würde. Aber Julian hatte Respect und verzieh ihm.

Nach siebenjähriger Regierung konnte Valentinian mit Genugthuung erklären, daß seine Gesetzgebung jedem die volle Freiheit gewährt habe die Religion zu bekennen und auszuüben, von deren Wahrheit er überzeugt sei.

Und wie wenig die Ausbreitung des Evangeliums die Anwendung gewaltsamer Maßregeln fordert — ganz abgesehen davon, daß die christliche Moral unter allen Umständen den Zwang um der Religion willen verbietet —, dafür liefert den besten Beleg die Thatsache, daß grade unter der Regierung Valentinian's zahlreiche Bekehrungen zum Christenthum Statt fanden.

Mit Theodosius I. beginnt die Zeit der systematischen gewaltsamen Unterdrückung des Heidenthums.

Das im ersten Jahr von Theodosius' Regierung erlassene Gesetz, daß alle seiner Herrschaft untergebenen Völker zu der Religion sich bekennen sollten, welche der heil. Petrus die Römer gelehrt habe, ist allerdings zunächst gegen die christlichen Ketzer und Schismatiker, indirect aber auch gegen die Heiden gerichtet.

Im folgenden Jahr wird verordnet, daß, wer in einem Tempel opfre, Vermögensconfiscation erleiden solle und daß jeder Christ, welcher zum Heidenthum übertrete, die Testirfähigkeit verlieren solle.

Im Jahre 392, nachdem Theodosius Alleinherrscher geworden, wurden für das ganze Reich alle Arten des Götzendienstes bei schweren Strafen verboten, Thieropfer sollten gleich dem Majestätsverbrechen geahndet werden, Weihrauchopfer das

Verbrechen der Religionsverletzung begründen und mit Confiscation des benutzten Hauses oder Grundstücks bestraft werden. Für geringere Vergehen sind Geldstrafen bestimmt und ebenso werden die in der Ausführung lässigen Beamten mit hohen Geldbußen belegt.

Der Vernichtungskampf gegen das Heidenthum wurde unter den folgenden Kaisern fortgesetzt.

Das schon unter Theodosius mit Connivenz der Behörden durch Bischöfe und Mönche in Angriff genommene Werk der Tempelzerstörung wurde mit einigen Schwankungen und Restrictionen durch die Gesetzgebung organisirt.

Die Tempelgüter wurden confiscirt, gegen heidnische Festlichkeiten der Bischof des Orts ermächtigt einzuschreiten, die mit dem heidnischen Cult zusammenhängenden Vereine verboten.

Kein Heide sollte im Heer eine Charge, eine Stelle in der Administration oder der Justiz bekleiden.

Endlich wurde für alle Arten des heidnischen Götterdienstes die Todesstrafe ausgesprochen und befohlen, daß die etwa noch vorhandenen heiligen Orte, Tempel und Capellen der Heiden nach Anordnung der Magistrate zerstört und durch Aufrichtung des Zeichens der ehrwürdigen christlichen Religion entsühnt werden sollten.

Wie zu den Zeiten des Marc Aurel und des Septimius Severus der Elemente Ungunst den Christen Schuld gegeben wurde, so hat jetzt die Natur ihre Gesetze verändert zur Strafe für die Gottlosigkeit der Heiden. Der Frühling hat seine gewohnten Gnaden abgeschworen, der Sommer hat durch kärgliche Ernte den Bauer um seine Hoffnung betrogen, die unmäßige Strenge des Winters hat die Felder mit undurchdringlicher

Frostdecke überzogen und ihre Fruchtbarkeit zerstört. Daher muß durch Bestrafung der Heiden die Majestät der Gottheit versöhnt werden.

Ein Jahrhundert später hat dann Justinian die früheren Gesetze bestätigt und hinzugefügt, daß, wer nach Empfang der Taufe noch dem heidnischen Irrwahn anhange, mit dem Tode bestraft, wer aber noch nicht getauft sei, mit seiner ganzen Familie im wahren christlichen Glauben unterrichtet und dann getauft werden solle. Der Zuwiderhandelnde solle Vermögensconfiscation erleiden und unfähig sein neues Vermögen zu erwerben, außerdem noch den gebührenden Strafen unterliegen. Wer die Götterbilder anbetet oder ihnen opfert, wird mit dem Tode bestraft.

So war denn der römische Staat aus einem gewaltsamen Bedränger der christlichen Religion ein Vergewaltiger des Heidenthums geworden. Im Namen desselben Christenthums, dessen Bekenner einst den Tod erlitten, weil sie ihre Freiheit bewahren und den heidnischen Göttern nicht opfern wollten, wurde jetzt mit Todesstrafe derjenige bedroht, welcher umgekehrt seine Freiheit durch die Verrichtung des Opfers bewahren wollte. Im Namen desselben Christenthums, welches den Gewissenszwang verwirft und verabscheut, sollten die Heiden durch Strafen zur Taufe, zur Annahme der christlichen Religion gezwungen werden.

Wo war nun das mailänder Edict mit seinem Grundsatz unbeschränkter Religionsfreiheit geblieben? In welchen abgelegenen Winkel waren wohl die Schriften der christlichen Schutzredner hingerathen, in denen man lesen konnte, daß es gegen das Wesen der Religion sei die Religion zu erzwingen

und daß nichts so sehr Sache des freien Willens sei als die Religion? Zur Zeit, da diese Schriftsteller lebten, hatte freilich das Christenthum die Macht des Staats gegen sich. Wäre es aber denkbar, daß das, was unter heidnischen Kaisern als wahr erschien, unter christlichen Herrschern den Anspruch auf Wahrheit verloren hätte?

Was würde die heilige Blutzeugin Perpetua, als sie im Amphitheater für ihre Freiheit einstand, dem erwidert haben, der ihr gesagt hätte: es werde eine Zeit kommen, wo nicht Heiden, sondern Christen im Namen ihrer Religion dieselbe Freiheit, für die sie jetzt den Tod erleide, ihren Mitmenschen absprechen würden? Würde sie eingeräumt haben, daß die Freiheit eines Heiden niedriger im Werth stehe als die Freiheit eines Christen?

Und die christlichen Bischöfe und großen Theologen jener Zeit? Haben sie, wenn sie das Unrecht nicht hindern konnten, nicht mindestens Zeugniß abgelegt für das menschliche Recht und für die natürliche Freiheit? Haben sie nicht erklärt, daß es unchristlich sei in Sachen der Religion Gewalt zu gebrauchen?

Allerdings hat es nicht an Einzelnen gefehlt, welche gegen die herrschende Strömung der Wahrheit die Ehre gegeben haben. Unter diesen der beredte Chrysostomus, der in seiner zu Anfang von Theodosius' I. Regierung verfaßten Schrift über den Märtyrer Babylas die Ueberzeugung ausspricht, daß das Heidenthum durch seine eigne Nichtigkeit untergehen werde, und hinzufügt: „Es ist den Christen nicht gestattet durch Zwang und Gewalt den Irrthum zu zerstören, vielmehr sollen sie durch Ueberredung, Belehrung und Güte für das Heil der Menschen wirken."

Freilich hat dies denselben Chrysostomus nicht abgehalten Tempel zu zerstören und die phönicischen Mönche in wiederholten Schreiben zu gleichem Beginnen anzuspornen.

Leider aber ist es eine Thatsache, welche nicht zu verschweigen wir der Wahrheit schuldig sind, daß ein großer Kirchenlehrer, der größte seiner Zeit, wenn nicht aller Zeiten, ausdrücklich die von den Kaisern gegen die heidnischen Opfer erlassenen Strafgesetze gebilligt hat. „Wer von uns und wer von euch," schreibt der heil. Augustinus an einen donatistischen Schismatiker, „lobt nicht die Gesetze, welche von den Kaisern gegen die Opfer der Heiden gegeben sind, die Gesetze, welche diese Gottlosigkeit mit Todesstrafe bedrohen?"

Ich weiß sehr wohl, daß ich in meiner Winzigkeit nicht würdig bin dem großen Mann die Schuhriemen zu lösen; aber ich gestehe aufrichtig, daß ich nicht den Muth haben würde die Verfolgungsedicte des Decius und des Diocletian zu verdammen, wenn ich dieses Wort des heil. Augustinus für christlich halten wollte.

Hand in Hand mit der Unterdrückung des Heidenthums ging die Ausstattung der christlichen Kirche mit Privilegien und des Clerus mit den Attributen weltlicher Autorität.

Hieher gehören die der Kirche und den Clerikern gewährten Immunitäten von weltlichen Lasten, die bald eine weitere Ausdehnung hatten, bald von der Gesetzgebung auf ein geringeres Maß beschränkt wurden. Dabei ist freilich zu bemerken, daß im Anfang durch diese Befreiungen nur die Parität mit dem Heidenthum und Judenthum bewirkt wurde.

In höherem Maße aber gehört hieher die den Bischöfen durch die Gesetzgebung der Kaiser verliehene Gerichtsbarkeit

in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten. Constantin verordnete, daß jeder von einem Bischof gefällte schiedsrichterliche Spruch von dem ordentlichen Richter zu vollstrecken sei. Eine weitergehende Bestimmung Constantin's, daß jede civile Rechtssache, in welchem Stadium sie sich auch befinde, von jeder der streitenden Parteien auch gegen den Widerspruch der andern zur bischöflichen Entscheidung gebracht werden könne, hat sich nicht zu behaupten vermocht. Die Bischöfe selbst beschwerten sich, daß sie mit weltlichen Angelegenheiten überbürdet seien.

Justinian hat den Welt- und Ordensgeistlichen in bürgerlichen Streitsachen den privilegirten Gerichtsstand vor ihren Bischöfen und Ordensobern verliehen. Er hat ferner bestimmt, daß im Fall eines gegen den weltlichen Richter bestehenden Verdachts der Parteilichkeit der Bischof auch über Laien mitrichten, Streitsachen zwischen dem Statthalter und Privatpersonen allein entscheiden solle.

Aber auch abgesehen von der eigentlichen Gerichtsbarkeit, hatten die Bischöfe einen gesetzlich geregelten Einfluß auf die politische Administration. Sie beaufsichtigten die Gefängnisse und hatten das Recht auf die Beschleunigung der Untersuchungen gegen verhaftete Verbrecher zu dringen; sie hatten einen durch die Gesetzgebung näher bestimmten Einfluß auf die Ernennung der Statthalter; ihnen war die Befugniß vom Staat eingeräumt gegen allgemeine Bedrückungen ihrer Provinz und gegen Rechtsverweigerung durch die Statthalter einzuschreiten; sie wirkten in ihrer Eigenschaft als Bischöfe bei der Wahl der städtischen Beamten mit und hatten ein Aufsichtsrecht über die Verwaltung des städtischen Vermögens.

Diese Aufzählung ist keineswegs vollständig; man sieht aber, daß die Bischöfe mit nicht geringer bürgerlicher Autorität bekleidet waren.

Besondre Privilegien der Bischöfe waren noch, daß sie nicht als Zeugen vor Gericht geladen, von ihnen kein Eid gefordert und sie vor einem weltlichen Gericht nicht ohne besondre kaiserliche Erlaubniß angeklagt werden konnten.

Constantin versah die Kirchen aus dem Eigenthum der politischen Gemeinden mit Einkünften. Die Heiden hatten also zur Erhaltung der christlichen Kirchen beizutragen.

Das Asylrecht, welches durch die Sitten von den heidnischen Tempeln auf die christlichen Kirchen übergegangen war, wurde durch die Gesetzgebung anerkannt und geregelt.

Die kirchlichen Angelegenheiten werden von den Kaisern als Staatssachen behandelt und die Hierarchie acceptirt dies gerne.

Hier sei Folgendes erwähnt:

Die Kaiser leihen ihre Autorität zur Berufung der Synoden und versehen deren Beschlüsse mit Gesetzeskraft.

Durch ein Gesetz Valentinian's III. wird den Bischöfen des westlichen Reichs vorgeschrieben, daß alle Anordnungen des apostolischen Stuhls in Rom von ihnen als Gesetze zu befolgen seien und daß, wer einer Ladung des römischen Bischofs nicht Folge leiste, durch den Statthalter gezwungen werden solle.

Justinian verordnet allgemein, daß die kirchlichen Satzungen sämmtlich auch auf weltlichem Gebiet Gesetzeskraft haben sollen.

Vorschriften rein sittlicher Natur: der Cölibat der Geistlichen, das Verbot der Ehen zwischen Christen und Juden,

werden durch die Gesetzgebung des Staats zum bürgerlichen Zwangsgebot erhoben. Der bloße einer Nonne gemachte Eheantrag ist mit Todesstrafe bedroht.

Aber auch die den Glauben betreffenden Beschlüsse der Synoden, und zwar vor allen diese, haben die Autorität von Staatsgesetzen. Daher ist die Ketzerei ein bürgerliches Vergehen.

Schon Constantin verordnete, daß die mit Rücksicht auf die Religion ertheilten Privilegien nur der catholischen Kirche, nicht aber den Ketzern und Schismatikern zu Statten kommen sollten. Nichts ist ihm verhaßter als Spaltungen; die Erhaltung der Einheit, der Ruhe und des Friedens in der Kirche geht ihm über alles. Daß es sich bei kirchlichen Differenzen um Ueberzeugungen, um schwierige dogmatische oder moralische Probleme handle, bringt er kaum in Anschlag. Die Donatisten sind ihm nichts als händelsüchtige Menschen und die Streitpuncte, welche zu dem großen arianischen Conflict den Anlaß bildeten, findet er nicht werth des großen Aufhebens, das davon gemacht werde. Der Glaube an eine Vorsehung, meint er, sei ja doch die Hauptsache. Ein Gott, Eine Kirche, Ein Reich, das ist sein religiös-politisches Programm; alles, was ihn in der Ausführung desselben hemmt und stört, hat kein Recht zu bestehen.

Darum hat schon Constantin strenge Maßregeln gegen Schismatiker und Ketzer getroffen. Die Häupter der Donatisten wurden verbannt, ihre Kirchen weggenommen. Als das Concil von Nicäa die Lehren des Arius verworfen hatte, befahl Constantin, daß alle seine Schriften verbrannt würden. Die Bischöfe, welche die Glaubensformel nicht unterschreiben wollten, wurden

mit dem Exil bedroht und Arius nebst einigen andern auch in der That verbannt. Im folgenden Jahr verbot er alle Versammlungen und Gottesdienste der Ketzer. Ihre Kirchen sollten der catholischen Kirche übergeben werden, ihr sonstiges unbewegliches Eigenthum dem Staat zufallen.

Uebrigens ist Constantin sich nicht consequent geblieben. Gegen Ende seiner Regierung hat er wieder mildere Anordnungen getroffen.

Was die Unterthanen des römischen Kaisers zu glauben verpflichtet seien, das hat am bündigsten das Gesetz Theodosius' I. vom Jahre 380 ausgesprochen. Wie das berühmte Edict von Mailand vom Jahre 313 das Princip der Religionsfreiheit proclamirte, so wird durch dieses nicht minder berühmte Edict des Theodosius eine für alle Bewohner des Reichs verbindliche Staatsreligion eingesetzt. Das mailänder Edict ist damit definitiv und grundsätzlich zu Grabe getragen.

Hören wir den Kaiser selbst. „Es ist unser Wille, daß alle Völker, welche unsrer milden Herrschaft untergeben sind, sich zu der Religion bekennen, welche der Apostel Petrus die Römer gelehrt hat und welche bis auf den heutigen Tag überliefert ist, welche auch, wie männiglich bekannt, der Bischof Damasus und der Bischof Peter von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, bekennen: zu der apostolischen und evangelischen Lehre nämlich, daß an Eine Gottheit des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit zu glauben sei. Wir befehlen, daß die Bekenner dieser Lehre den Namen catholische Christen führen und daß alle übrigen, die wir für verrückt und wahnsinnig

halten, mit der Schmach der Ketzerei behaftet sein, daß ihre Versammlungsorte nicht den Namen von Kircheen führen und sie selbst neben der göttlichen Vergeltung auch von derjenigen Strafe getroffen werden sollen, welche unser Wille, geleitet von der himmlischen Eingebung, bestimmen wird."

So war denn der durch das erste allgemeine Concil festgestellte Glaube zur officiellen Reichsreligion und alle abweichenden Lehren waren von Staatswegen für strafbare Ketzerei erklärt.

So gewiß die vom Concil von Nicäa definirte Lehre die wahre christliche Lehre ist, so gewiß ist es auch, daß das Princip einer die Gewissensfreiheit vernichtenden Staatsreligion der Lehre Christi widerstreitet.

Es sind bis auf Justinian herab viele Gesetze erlassen, welche die Ausrottung der Ketzereien bezwecken. Ich will ihre wichtigsten Bestimmungen erwähnen.

Die Zusammenkünfte der Ketzer sind bei hoher Geldstrafe und bei Strafe der Confiscation der Versammlungsorte, unter Umständen bei Todesstrafe, verboten. Rechtgläubige haben die Befugniß Ketzerversammlungen eigenmächtig auseinander zu treiben.

Die Strafen gegen ketzerische Geistliche steigen von körperlicher Züchtigung bis zur Deportation und Todesstrafe auf.

Die Anhänger der meisten Secten sind in ihrer bürgerlichen Rechtsfähigkeit beschränkt. Allgemein sind Ketzer vom Staatsdienst ausgeschlossen. Zu ihrer Auskundschaftung sind besondre Polizeiagenten angestellt, welche sie den Gerichten einzuliefern haben. Manichäer und Wiedertäufer werden mit dem Tode bestraft.

Ich finde keinen wesentlichen Unterschied zwischen dieser Gesetzgebung und den Gesetzen des heidnischen Staats gegen die Christen, den Edicten des Decius und Diocletian. Wer die kaiserliche Religion nicht bekennt, der hat keinen Anspruch auf die bürgerliche Existenz.

Dem heil. Augustinus begegnen wir auch hier wieder auf der Seite des die Andersgläubigen verfolgenden und strafenden Staats. Er vertheidigte den donatistischen Schismatikern gegenüber die Anwendung des Zwangs in Sachen der Religion. Seine Gegner hielten ihm vor, daß Christus zur Verkündigung seines Glaubens nicht Soldaten, sondern Fischer ausgesandt habe. „Du, der du dich einen Christen nennst, darfst die Gewaltthaten der Heiden nicht nachahmen. Meint ihr Gott dadurch zu dienen, wenn ihr uns mit euren Händen mordet? Fürwahr ihr irrt, Elende, wenn ihr dies glaubt; denn Gott hat keine Henker zu Priestern. Christus hat keinen verfolgt; denn er wollte die Menschen zum Glauben nicht zwingen, sondern einladen. Er hat die Menschen nicht tödten, sondern sterben gelehrt. Ihr erlaubt nicht den Herrschern dieser Welt, welche Christen sein wollen, dies zu sein; denn ihr verführt sie durch eure lügenhaften Vorspiegelungen ihre gegen die Feinde des Staats bereit gehaltenen Waffen gegen die Christen zu wenden."

Die Beweisführung des großen Kirchenlehrers beruht auf einem argen Trugschluß. Die Obrigkeit, so schließt er, hat von Gott das Amt die Uebelthäter zu strafen; denn es heißt von ihr, daß sie das Schwert nicht umsonst führt. Da nun Spaltung und Ketzerei Verbrechen sind, so müssen auch Schismatiker und Ketzer bestraft werden, mit demselben Recht, mit dem gegen Mörder und Ehebrecher Strafe verhängt wird.

Mit andern Worten: Schisma und Häresie sind bürgerliche Verbrechen, weil sie bürgerliche Verbrechen sind.

Ganz gewiß, wenn der Staat das Recht und die Pflicht hat eine Religion zur ausschließlich berechtigten zu erklären, vorzuschreiben, daß alle Unterthanen ihr angehören und ihre Satzungen befolgen sollen, so ist er auch berechtigt und verpflichtet Schisma und Häresie zu bürgerlich strafbaren Verbrechen zu stempeln.

Aber die Frage ist ja eben: ob damit der freie Wille, den die christliche Religion fordert, bestehen könne.

Das gesteht auch der heil. Augustinus zu, daß es vor allem auf diese Frage ankomme. Wenn er sie bejaht, so wird ihm das nur möglich durch die Anwendung eines zweiten, nicht minder sophistischen Arguments. „Durch den Zwang," sagt er, „wird der freie Wille nicht aufgehoben. Derjenige, dem um der Gerechtigkeit willen Uebles zugefügt wird, erträgt es freiwillig; wer aber erkennt, daß er um der Ungerechtigkeit willen Uebles erleidet, der kann und soll sich bekehren und sich zugleich von der unnützen Pein und der eignen Ungerechtigkeit frei machen. Wenn daher der Kaiser euch straft, so denkt nach, weshalb dies geschieht. Wenn um der Gerechtigkeit willen, so werdet ihr das Himmelreich besitzen, wenn aber wegen der Ungerechtigkeit eures Schisma, so habt ihr nun die Wahl, ob ihr bekehrt in Frieden leben, oder in eurer Bosheit beharrend die gerechte Strafe erleiden wollt."

Fast komme ich in Versuchung zu beklagen, daß die Tortur nicht mehr besteht. Existirte sie noch, so würde ich es mir nicht nehmen lassen dem auf der Folter befindlichen Inquisiten mit den Argumenten des heil. Augustinus begreiflich zu machen, daß

die Daumschraube, weit entfernt die Freiheit seines Willens zu beschränken, sie eigentlich erst schaffe.

Uebrigens steht Augustinus mit seiner Ansicht unter den Bischöfen und Kirchenlehrern seines Jahrhunderts nicht allein. Papst Leo der Große hat einige Decennien später selbst die Todesstrafe gegen Häretiker gebilligt. Im Hinblick auf die Hinrichtung des spanischen Häretikers Priscillianus und seiner nächsten Anhänger schreibt er: „Wenn auch die Kirche in ihrer Milde mit der priesterlichen Entscheidung sich begnügt und blutige Strafen meidet, so wird sie doch unterstützt durch die strengen Gesetze der Kaiser, da manche Menschen aus Furcht vor der leiblichen Strafe auf die geistlichen Hülfsmittel zurückgreifen."

Hier ist doch mindestens ehrlich zugegeben, daß es der Schrecken ist, welcher die Besserung bewirken soll.

Es möge mir verstattet sein dieser Aeußerung des großen Papstes ein Wort gegenüberzustellen, das auch einem großen Bischof angehört, ein Wort, das fast um ein Jahrhundert früher und unter ganz verschiedenen politischen Verhältnissen gesprochen wurde, aber doch hieher paßt. „Nicht mit Schwertern und mit Spießen," sagt Athanasius, „nicht durch Soldaten wird die Wahrheit verkündigt, sondern durch Ueberzeugung und Rath. Was ist aber dort für eine Ueberzeugung, wo Furcht vor dem Kaiser ist? Oder was ist dort für Rath, wo der Widersprechende verbannt oder getödtet wird?"

Es ist nicht erlaubt auch nur einen Augenblick zu bezweifeln, daß unter des Constantius Regierung Augustinus sowohl wie Leo auf der Seite des heil. Athanasius gestanden und muthig für die Wahrheit gezeugt hätten. Wie ist es nun

erklärlich, daß die beiden großen Männer die Lehre, welche jene Zeit der Vergewaltigung der Kirche so eindringlich predigt, so ganz und gar ignoriren konnten? So gewiß es ist, daß der Staat keinen Beruf hat theologische Fragen zu entscheiden, so klar ist es auch, daß, wenn denn doch einmal eine Staatsreligion sein soll, es keinem Andern zukommt als dem Staat selber diese zu bestimmen. Auch wenn der Staat diese Bestimmung einer andern Autorität, einem Concil oder einer einzelnen Person, übertrüge, so würde doch immer wieder die Bestimmung dieses für ihn maßgebenden Organs Sache des Staats sein. Haben sich nun Augustinus und Leo mit der Hoffnung geschmeichelt, daß die Kaiser stets auch die von ihnen für wahr gehaltene — und setzen wir hinzu, die auch objectiv wahre — Religion zur Staatsreligion erklären würden? Ganz abgesehen von der innern Unmöglichkeit dieser Annahme, so würde doch das Beispiel des Glaubenstyrannen Constantius, des der Zeit nach noch näher liegenden Beispiels des gleichfalls arianischen Kaisers Valens gar nicht zu gedenken, sie eines Andern haben belehren müssen.

Constantius war ein Gegner des nicäuischen Glaubens, welcher lehrt, daß der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater sei. Er ließ durch die Synoden von Arles und Mailand den Vorkämpfer der wahren Lehre, den heil. Athanasius, verurtheilen, den Clerus und das Volk von Alexandrien, die treu zu ihrem großen Bischof standen, mit tyrannischer Willkür mißhandeln und den neuernannten Staatspatriarchen mit Waffengewalt in sein Amt einsetzen, der dann in dem seiner kirchlichen Herrschaft untergebenen rechtgläubigen Aegypten ärger als der Feind wüthete. Constantius ließ endlich durch die beiden

Synoden von Rimini und Seleucia dem Symbol der Väter von Nicäa eine andre Glaubensformel entgegenstellen. Das arianische Bekenntniß war, wenn auch nur auf kurze Zeit, die Staatsreligion geworden.

Freilich gab es auch außer dem Athanasius unter den Bischöfen noch Männer, welche den Muth hatten dem Tyrannen Trotz zu bieten und die Freiheit der Kirche zu vertheidigen. Es hat auch in jener trüben Zeit, in der so viele aus Schwäche zu Verräthern wurden, nicht an einzelnen Zeugen für die Wahrheit gefehlt. Vor allen nenne ich den heil. Hilarius von Poitiers. „Ich rufe dir zu," sagt er dem Constantius, „was ich dem Nero gesagt hätte, was Decius und Maximian von mir gehört hätten: du bist ein Despot, nicht in menschlichen, sondern in göttlichen Dingen."

Hätten Augustinus und Leo zu der Zeit gelebt, da der arianische Kaiser die Bekenner des nicänischen Glaubens als Ketzer verfolgte, so würden sie wahrscheinlich ganz ebenso zu ihm gesprochen haben. Zu bedauern ist nur, daß sie ein andres Wort des unerschrockenen Bischofs von Poitiers zu Schanden gemacht haben. Er wagte in seiner gegen den Tyrannen verfaßten Schrift die Behauptung, daß, wenn jemals für den wahren Glauben ein solcher Zwang geübt werden sollte, wie jetzt für den falschen, die rechtgläubigen Bischöfe sich erheben und Verwahrung dagegen einlegen würden, daß im Namen Gottes, des Herrn der Welt, Gehorsam erzwungen und ein Bekenntniß abgepreßt werde.

Daß nicht allzu lange Zeit, nachdem dies Wort gesprochen, zwei der größten Zierden der Kirche die Bestrafung der Ketzer und Schismatiker durch den Staat gutheißen würden, hatte

Hilarius nicht vorhergesehen; sonst würde er beschämt geschwiegen und nicht versichert haben, daß niemals catholische Bischöfe Zwang und Gewalt gegen Andersgläubige dulden würden.

Ich habe eben den Fall vorausgesetzt, daß der Kaiser eine andre als die catholische zur Religion des Staats erklärte. Allerdings ist der umgekehrte Fall in der Wirklichkeit der häufigere gewesen. Seltner haben ketzerische Kaiser die Anhänger des catholischen Glaubens als catholische Kaiser die Ketzer verfolgt. Seit Theodosius I. haben alle der Religion gewährten Vorrechte und Begünstigungen nur der catholischen Religion, alle Beschränkungen und Strafgesetze nur den häretischen und schismatischen Secten gegolten.

Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man annähme, die catholische Kirche wäre nun vermöge ihrer privilegirten Stellung frei und unabhängig gewesen. Indem die Kaiser die zum nicänischen Glauben sich bekennende Kirche zur Staatskirche machten, gewährten sie ihr diesen Vorzug nur auf Kosten ihrer Freiheit. Die Kirche war nur Staatskirche, insolange sie der unbeschränkten Gewalt der Kaiser sich unterwarf; sobald sie aufhören wollte eine Reichsanstalt, eine Creatur des Staats zu sein, hörte sie nothwendig auch auf die vom Staat autorisirte Kirche und, sobald sie aufhörte dies zu sein, hatte sie jedes Recht auf Existenz im Staat verloren.

Das Wort „Mein Wille ist Kirchengesetz" hat ein arianischer Kaiser gesprochen. In ihren Handlungen aber haben auch die catholischen Kaiser seit Theodosius von dieser Maxime sich leiten lassen.

Dieser Grundsatz hat das Verhältniß zwischen Staat und Kirche bestimmt.

Ueber die entrüstete Aeußerung, welche Donatus den Commissarien des Kaisers Constans machte: „Was geht die Bischöfe der kaiserliche Hof, was geht den Kaiser die Kirche an?“ hat der heil. Optatus von Mileve folgendes Urtheil: „Nicht der Staat ist in der Kirche, sondern die Kirche im Staat, d. h. im römischen Reich. Ueber dem Kaiser ist keiner als Gott, der ihn erschaffen. Wenn daher Donatus sich über den Kaiser erhebt, so überschreitet er die uns Menschen gesetzten Schranken. Wenn er sich dem nicht unterordnet, welcher von den Menschen nächst Gott am höchsten verehrt wird, so fehlt nicht viel, daß er sich selbst zu Gott macht und aufhört Mensch zu sein.“

Man glaubt Professor Gneist oder einen andern modernen Rhetor zu hören, nicht einen christlichen Bischof. Selbst der liebe Gott, der in den Worten des heil. Optatus eine sehr harmlose Rolle spielt, würde in diesem Zusammenhang gewiß nicht verschmäht werden. Mit Salbung vorgetragen, wäre der Gedanke, daß man dem Gehorsam schuldig sei, versteht sich in kirchlichen Dingen, welcher keinen über sich habe als Gott, entschieden geeignet Effect zu machen.

Der Polytheismus machte den Kaiser zum Gott. Das war freilich nach der christlichen Lehre nicht möglich. Diese läßt nur zu ihn als einen Menschen zu verehren, dem nächst Gott die höchste Ehre zukommt. Aber catholische Bischöfe unter den römischen Imperatoren folgerten daraus, daß der Kaiser auch über die Religion und über kirchliche Dinge gebieten könne, was doch ebenfalls den Grundlehren und Fundamentaleinrichtungen des Christenthums widerspricht.

Indem die Kirche sich zur Staatskirche machen ließ, gab sie nicht bloß ihre eigne Freiheit als Corporation, sondern auch die Gewissensfreiheit jedes ihrer Glieder Preis. Denn gesetzt auch, die Kaiser hätten in Glaubenssachen sich ganz der Autorität der Concilien unterworfen, so involvirt doch die ausschließliche Berechtigung einer einzigen Religion die grundsätzliche Vernichtung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Wo ich nur eine bestimmte Religion haben darf, da bin ich auch dann nicht frei, wenn ich aus Ueberzeugung mich zu ihr bekenne. Die Freiheit fordert, daß ich in jedem Augenblick zu einer andern mich bekennen darf.

Schon Constantin hat diesen Weg betreten. Seine Grundidee war die, daß der Kaiser nicht bloß zu schützen und zu unterstützen, sondern auch zu leiten und zu regieren habe.

So bedrohte er die im Jahre 335 von ihm zu einem Concil berufenen Bischöfe für den Fall ihres Ausbleibens mit dem Exil und setzte hinzu: er werde dafür zu sorgen wissen, daß den im Interesse der wahren Religion getroffenen kaiserlichen Anordnungen Gehorsam geleistet werde. Der Kirchenhistoriker Eusebius hat die Sache von seinem höfischen Standpunct aus richtig bezeichnet, wenn er schreibt: „Wie der gemeinsame von Gott gesetzte Bischof versammelte der Kaiser die Synoden der Diener Gottes.“ Nur hätte er noch hinzufügen sollen, daß die Mittel, welche Constantin anwandte, mehr kaiserlicher als bischöflicher Art gewesen seien.

Eine unerträgliche Knechtung der Kirche war es, wenn Constantin dem Athanasius befahl keinem die kirchliche Gemeinschaft zu versagen. „Da dies mein Wille ist, so verbiete keinem die Gemeinschaft der Kirche bei Strafe deiner Absetzung.“

Hoch über Vorgängern und Nachfolgern steht auch in diesem Punct Valentinian I. Er respectirte nicht bloß die Gewissensfreiheit der Heiden und Ketzer, sondern auch, und zwar trotz serviler Bischöfe, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche. Auf einer Reise durch Thracien baten ihn orthodoxe Bischöfe um die Erlaubniß zu einem Concil in Sachen des Glaubens sich versammeln zu dürfen. Valentinian erwiderte: er sei ein Laie, dem es nicht gezieme in kirchliche Angelegenheiten sich einzumischen; den Priestern aber, denen diese Sorge obliege, stehe es frei sich zu versammeln, wie und wo sie wollten. Zorn und Verachtung erfüllt ihn gegen die Bischöfe, welche erklären: sie folgten dem Glauben des Kaisers. Wer so rede, der setze sich über das Wort des Evangeliums hinweg: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist"; mit nichten solle der sich einen Bischof und Verkünder des Heils nennen.

Mit Theodosius setzt sich der von Constantin eingeleitete Proceß der Unterwerfung der Kirche unter die Hoheit des Staats fort.

Der Kaiser beruft die allgemeinen Synoden oder vielmehr befiehlt ihren Zusammentritt, er bestätigt ihre Beschlüsse. Hätte der Kaiser die dogmatischen Entscheidungen einer Synode verworfen, so wären nun nicht die Gegner derselben, sondern ihre Urheber die vom Staat verfolgten Häretiker gewesen. Es konnte nicht ausbleiben, daß dies Verhältniß auf die Stellung der Bischöfe gegenüber der kaiserlichen Gewalt von bestimmendem Einfluß war; denn die Bischöfe bekämpften ja nicht, sondern billigten das Princip der Staatskirche, aus dem mit Nothwendigkeit, so lange der Kaiser nicht auf jeden eignen

Willen verzichtete, ihre Unterordnung unter seine souveräne Gewalt sich ergab.

Hören wir das Schreiben, welches die zu dem zweiten allgemeinen Concil in Constantinopel versammelten Bischöfe nach Beendigung desselben an den Kaiser richteten. „Wir wenden uns an deine Huld," heißt es hier, „mit der Bitte die Beschlüsse des Concils durch ein Schreiben deiner Frömmigkeit zu bestätigen, damit du, wie du durch dein Einberufungsschreiben die Kirche geehrt hast, so auch den Festsetzungen des Concils die schließliche Sanction ertheilen mögest."

Diese Sprache führten einhundertundfünfzig Nachfolger der Apostel gegen den Kaiser, nicht etwa um irgend ein Gesetz in weltlichen Angelegenheiten, sondern um die Bestätigung ihrer die Grundlage des christlichen Glaubens, das Wesen der Gottheit, betreffenden Beschlüsse zu erwirken.

Ich bin ja weit davon entfernt zu behaupten, daß die Bischöfe des zweiten allgemeinen Concils die dogmatische und kirchliche Geltung ihrer Beschlüsse von der Bestätigung des Kaisers abhängig machen wollten. Aber ich kann mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß diese Anrufung der Staatsgewalt in rein kirchlichen Dingen, diese anfangs nur äußere Unterordnung unter die Macht des Kaisers auf die Dauer das innerste Wesen der Kirche selbst corrumpiren mußte.

Es hat in jener Epoche keineswegs an Männern gefehlt, welche dieser Ansicht Ausdruck gegeben haben. „Seit die Kaiser Christen geworden sind," schreibt ein Kirchenhistoriker des fünften Jahrhunderts, „hingen die kirchlichen Angelegenheiten von ihnen ab und die größten Synoden wurden nach ihrem Ermessen gehalten." Und der ehrwürdige

Isidor von Pelusium ruft aus: „Früher wies das Priesterthum das Reich zurecht und leitete es auf den richtigen Weg; jetzt ist jenes diesem unterthan geworden.“

Wenn selbst ein Papst Leo der Große dem Kaiser einen priesterlichen und apostolischen Geist beilegt und ihm schreibt, daß er (der Kaiser) der menschlichen Unterweisung nicht bedürfe, da er aus der Fülle des heiligen Geistes geschöpft habe, so mußte allerdings durch eine solche Sprache des ersten unter den Bischöfen dem Cäsaropapismus Thür und Thor geöffnet werden. Wenn das am grünen Holz geschah, was sollte am dürren werden! Freilich, Leo bedurfte des Kaisers gegen die Ketzer. „Der hartnäckige und hinterlistige Widerstand der gottlosen Ketzer legt sich gleich, wenn er durch die kaiserliche Gewalt gebändigt wird,“ schreibt er demselben Kaiser Leo in einem andern Brief.

Bei dieser dominirenden Stellung des Staats kann es nicht Wunder nehmen, daß die Bischöfe bedeutender Sitze in vielen Fällen vom Kaiser direct ernannt und willkürlich abgesetzt wurden. Justinian erhob einfache Bischöfe zu Metropoliten, nachdem er einen Sprengel für sie geschaffen.

Ueberhaupt hat dieser Kaiser die letzten Consequenzen gezogen. Er war nicht bloß Gesetzgeber für den Staat, sondern auch für die Kirche.

Er hielt es für keinen Uebergriff, wenn er den Bischöfen sogar das Maximum der von ihnen anzustellenden Cleriker vorschrieb.

Er befahl die jährliche Abhaltung von Synoden.

Er verbot die Veräußerung unbeweglicher Kirchengüter ohne Genehmigung des Staats. Nur der Kaiser sollte liegende

Güter der Kirche im Staatsinteresse eintauschen dürfen; „denn," heißt es im Gesetz, „Priesterthum und Kaiserthum, Eigenthum der Kirche und Eigenthum des Staats unterscheiden sich nicht wesentlich von einander, da der Kirche alle Güter und alle Einkünfte stets von der Munificenz des Kaisers gewährt wurden."

Ueber die kirchliche Vermögensverwaltung mußte alljährlich den weltlichen Behörden Rechnung abgelegt werden.

Außerdem enthalten die Gesetze Justinian's Bestimmungen über die Ordination, über die hierarchische Verfassung, über die Klöster, über die Strafen der Cleriker, welche ihre Kirchen verlassen, überhaupt über die Sitten der Cleriker, über die Excommunication u. s. w.

Mit Einem Wort, es giebt nicht leicht ein wichtigeres kirchliches Rechtsverhältniß, auf welches Justinian's Gesetzgebung sich nicht erstreckt hätte.

Die Statthalter waren beauftragt die Befolgung der kaiserlichen Gesetze in kirchlichen Dingen zu überwachen und ihre Uebertretung dem Kaiser anzuzeigen.

Aber nicht bloß die Gesetzgebung über Recht und Verfassung der Kirche behandelte Justinian als eine Domäne des Staats; er entschied auch über dogmatische Fragen und schrieb den Synoden vor die von ihm formulirten Glaubenssätze gutzuheißen. Wie nach dem Untergang der Republik Augustus und seine Nachfolger des römischen Senats als eines gefügigen Werkzeugs für ihre legislatorischen Neuerungen sich bedienten, so waren in den Augen Justinian's die Synoden der Bischöfe das Mittel um seine Anschauungen auf dem Gebiet des Glaubens zur Anerkennung zu bringen.

Dasjenige historische Verhältniß zwischen Staat und Kirche, welches man mit dem Namen des Byzantinismus belegt hat, war im wesentlichen schon durch Justinian begründet; es besteht in der Herrschaft der Kirche durch den Staat auf Kosten ihrer eignen Freiheit. Weil die Kirche sich nicht mit dem gemeinen Rechtsschutz begnügen, sondern herrschen, zwingen wollte, wurde sie eine Creatur des Staats. Weil sie statt bloß durch Lehre und Beispiel zum Glauben einzuladen es vorzog mit Hülfe und im Interesse des Staats eine Zwangsanstalt zu sein, gerieth sie selbst unter das zwingende Joch des Staats. Weil sie die im innersten Wesen des Christenthums begründete Gewissensfreiheit mißachtete und mit Füßen trat, verlor sie ihre eigne Freiheit, die doch ebenfalls eine Forderung des Christenthums ist.

Fünftes Capitel.

Kirche und Staat im Mittelalter.

Kirche und Staat sind zwei verschiedene Lebensordnungen, verschieden in ihren Aufgaben und deshalb auch verschieden in den Mitteln, durch welche sie wirken. Die Kirche ist von Christus um des Heils der Seelen willen gestiftet, sie wendet sich an die Freiheit des Menschen; der Staat dagegen, welcher die äußere Rechtsordnung erhält, heischt und erzwingt Gehorsam. Eine Herrschaft der einen Institution über die andre ist daher ausgeschlossen, so lange jede von ihnen gewissenhaft auf die ihr angewiesene Sphäre sich beschränkt.

Wenn aber die Kirche, ihren Beruf verkennend, zum Gegenstand äußern Zwangs machen will, was allein Sache des freien Willens ist, den Glauben und die Erfüllung sittlich-religiöser Pflichten, so ist sie bei diesem Unternehmen auf die Hülfe des Staats angewiesen. Denn sie selbst verfügt unmittelbar über keinen einzigen Soldaten. Und wenn der Staat statt ein solches Ansinnen zurückzuweisen sich bereit finden läßt mit der über ihren Bereich hinausgreifenden Kirche die Verbindung einzugehen, dann ist das früher oder später unvermeidlich eintretende Ergebniß, daß eine der beiden Mächte die andre sich unterwirft.

Es wird entweder der Staat im Stande sein seine Unabhängigkeit zu behaupten, souverän die Bedingungen vorzuschreiben, unter denen er der Kirche seine Machtmittel zur Verfügung stellt. Die Kirche erreicht hier den Zweck eine Zwangsanstalt zu sein; aber doch nur, indem sie selbst wieder in die Knechtschaft des Staats geräth, den Staat auch in kirchlichen Dingen als Gebieter anerkennt.

Dies war die Stellung der christlichen Kirche im römischen Reich seit Constantin.

So unüberwindlich die Kirche gewesen war, so lange sie gegen die Staatsgewalt den Kampf um die Freiheit des Gewissens führte, so ohnmächtig wurde sie dem Staat gegenüber, als sie der kaiserlichen Macht sich zu bedienen suchte um auf Kosten der Gewissensfreiheit zu herrschen. Das Reich nahm die Kirche in sich auf. Die Kirche war insofern der empfangende, der Staat der gewährende Theil. Bei dem Pact nun, den beide stillschweigend mit einander schlossen, setzte die Kirche sich in Widerspruch mit ihrem Wesen, mit dem Willen ihres

göttlichen Stifters, der ein Gesetz der Freiheit, nicht des Zwangs, gegeben hat; sie brach mit ihrer eignen glorreichen Vergangenheit; sie verließ den angestammten Grund und Boden der Freiheit, aus dem bisher ein unversieglicher Quell der Kraft und Stärke für sie entströmt war. Der römische Staat dagegen blieb seinem Character und seinen Traditionen treu, wenn er die religiösen Vorschriften zum bürgerlichen Zwangsgesetz erklärte. Kein Wunder daher, daß bei so bewandten Umständen das Imperium die Herrschaft behauptete und seiner unbeschränkten Gewalt auch die Kirche unterwarf.

Oder es gelingt umgekehrt der Kirche, die in dem Gebrauch von Mitteln des Staats selbst mehr und mehr von der Natur des Staats annimmt, diesen von sich abhängig zu machen und ihrem Gebot zu unterwerfen.

Dies ist das Verhältniß von Kirche und Staat im Zenith des Mittelalters gewesen.

Offenbar ist dies von dem gegebenen Standpunct der Zwangskirche aus die richtigere und consequentere Gestalt der Sache. Welcher von beiden Ordnungen an sich die höhere Bedeutung zukomme, dem Staat oder der Kirche, das ist für den Christen nicht zweifelhaft. Zwecke von überirdischer und ewiger Natur übertreffen nothwendig irdische und vergängliche Zwecke. Darf daher in der That die Kirche zur Erfüllung ihrer Aufgaben der Machtmittel des Staats sich bedienen, ist es in Wahrheit Christi Wille, daß die Religion und die Erfüllung sittlicher Gebote mit äußerer Gewalt erzwungen werden, dann kann es auch nicht in die Willkür des Staats gestellt sein den weltlichen Arm der Kirche zu leihen oder zu verweigern, dann ist die Kirche befugt zu befehlen, der Staat

verpflichtet zu gehorchen, dann ist es der vornehmste Beruf des Staats ein Werkzeug der Kirche zu sein. Dann ist es aber auch lediglich eine Frage der Zweckmäßigkeit, ob die Kirche den Staat nicht ganz cassiren, nicht unmittelbar das weltliche Schwert ergreifen, oder ob als eine Dependenz der Kirche der Staat noch fortbestehen soll, der in ihrem Auftrag, auf den Wink des Priesters das Schwert zieht und wieder einsteckt.

Was hiernach als einfache logische Consequenz erscheint, das ist freilich in keinem Moment der Geschichte vollkommen verwirklicht und rein durchgeführt worden. Die Ursache liegt aber nicht in der Unrichtigkeit der Schlußfolgerung, sondern darin, daß der Grundgedanke, die Idee der Zwangskirche, falsch ist. Die Macht der objectiven Wahrheit und die Natur der Dinge sind eben stärker als willkürliche menschliche Systeme. Trotzdem sind im Mittelalter auch historisch, auf dem Gebiet der Thatsachen, die Folgerungen aus diesem verkehrten Princip mit staunenswerther Schärfe gezogen. Es ist einer von dem festen Glauben an ihre Berechtigung getragenen, beharrlichen, die Gunst der Umstände kühn und energisch benutzenden Politik gelungen das Verhältniß zwischen Kirche und Staat Jahrhunderte hindurch aus dieser Idee heraus zu gestalten.

Seitdem die Kirche unter Constantin zuerst die Verbindung mit dem Staat eingegangen war und unter Theodosius definitiv zur Staatskirche sich ausgebildet hatte, war sie in äußere Abhängigkeit von der weltlichen Macht gerathen. Es hat freilich nicht an Anwälten für die Freiheit der Kirche gefehlt, welche der grundsätzlichen Trennung beider Gebiete das Wort geredet haben; aber die maßgebenden hierarchischen Gewalten wollten, auf Kosten des christlichen Princips, die vermeintlichen Vorteile

dieser falschen Verbindung mit dem Staat nicht aufgeben und mußten daher auch die Nachtheile sich gefallen lassen. Keinem der hervorragenden christlichen Schriftsteller und Bischöfe aber, keinem einzigen Papst ist es damals in den Sinn gekommen zu behaupten, daß die Kirche über den Staat gebiete, daß die Kirche die Welt zu regieren habe. Ist auch, wie wir gesehen haben, diese Auffassung die logische Consequenz der einen durch die Hülfe des Staats ausschließlich herrschenden Zwangskirche, so wagte man doch noch damals nicht diese Schlußfolgerung zu ziehen, weil sie zu sehr in Widerspruch stand mit den wirklichen Verhältnissen. Wenn Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus und Gregor von Nazianz, wenn Leo und Gelasius eine Superiorität der Kirche über den Staat in Anspruch nehmen, so handelt es sich dabei nur um eine ideale Werthschätzung der beiden Lebensformen, nicht um die Vindication einer wirklichen Herrschaft der einen über die andre. „Zwei Autoritäten sind es," schreibt Gelasius I. dem Kaiser, „durch welche die Welt regiert wird, das Priesterthum und das Königthum. Von beiden überragt das erstere das letztere in dem Punct, daß die Träger des Priesterthums auch für die Könige vor Gottes Gericht Rede stehen müssen. Du bekleidest die höchste menschliche Würde, und doch ordnest du dich den Verwaltern der Religion unter und erbittest von ihnen das, was dein Heil erheischt; in dem, was die Sacramente angeht, betrachtest du dich als dem Gesetz der Religion untergeben, nicht über ihm stehend." Wir finden in dem ersten halben Jahrtausend kaum einen zweiten Ausspruch, der so nachdrücklich den Vorrang der Kirche betonte. Und doch ist es nur die überlegene Autorität der Kirche auf ihrem eigensten, dem geistlichen Gebiet, welche der Papst urgirt.

Stellen wir nun diesem Ausspruch das bekannte Wort Bonifacius' VIII. gegenüber: „Ueber beide Schwerter, über das geistliche und das weltliche, hat die Kirche die Macht; dieses wird für die Kirche, jenes von der Kirche geführt, das geistliche Schwert von der Hand des Priesters, das weltliche von der Hand der Könige und der Soldaten, aber auf den Wink und die Zulassung des Priesters," — so leuchtet ein, wie groß der Unterschied der beiden Auffassungen ist. Hier absolute Unterwerfung des Staats unter das Machtgebot der omnipotenten Kirche, dort Hervorhebung der überirdischen Mission der Kirche unter gleichzeitiger Anerkennung der selbständigen Bedeutung des Staats.

Vielleicht aber größer noch als in der kirchlichen Theorie der beiden verschiedenen Zeitalter ist der Unterschied in den realen Verhältnissen gewesen. In der Wirklichkeit war, wie wir gesehen haben, auch auf rein geistlichem Gebiet die Herrschaft in den Händen der römischen Kaiser. Dagegen ist die Herrschaft der Kirche über den Staat auch in weltlichen Dingen auf dem Höhepunct der päpstlichen Macht im Mittelalter nicht bloß leere Schulmeinung, sondern handgreifliche Wirklichkeit gewesen.

Für das historische Werden und für die typischen Entwickelungsphasen dieses Verhältnisses das Interesse des geneigten Lesers in Anspruch zu nehmen betrachte ich als die Aufgabe dieses Capitels.

Der Untergang des weströmischen Reichs hatte für die Kirche zunächst die Wirkung, daß sie aufhörte im Staat zu sein; sie erlangte als Ganzes eine außerstaatliche, eine über die einzelnen christlichen Reiche hinausgreifende Stellung. Dies war für die Kirche nach Einer Richtung hin allerdings ein

Vortheil. Sie stand jetzt nicht mehr mit ihrem ganzen Leibe unter dem Druck der einen, allmächtigen Gewalt des römischen Staats. Große Theile des kirchlichen Gesammtorganismus befanden sich jetzt außerhalb des Kreises, in dem der kaiserliche Wille Gesetz war. Ohne Zweifel konnte daraus für die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche Gewinn gezogen werden. Aber mit dieser Verbesserung ihrer Position waren doch von dem gegebenen zwangskirchlichen Standpunct aus auch unverkennbare Nachtheile verknüpft. Der gewaltige Arm der kaiserlichen Macht war es gewesen, welcher die äußere Einheit der Kirche aufrecht erhalten, Spaltungen und Häresien zu Boden geschlagen hatte; die kaiserliche Gesetzgebung hatte den kirchlichen Vorschriften Anerkennung und Geltung verschafft; die Kaiser hatten mit Gütern und Privilegien die Kirche ausgestattet. Das alles war nun für große Gebiete in Frage gestellt. Es entstand daher die doppelte Aufgabe: einmal die veränderte Sachlage im Interesse einer größeren Unabhängigkeit der Kirche zu nutzen, und zweitens für die eingebüßten — vermeintlichen — Vortheile Ersatz zu schaffen.

Die Christen vor Constantin hatten von dem Staat Gewissensfreiheit und den gemeinen Rechtsschutz begehrt, nichts mehr. Sie hatten das feste Vertrauen, daß die christliche Religion siegen werde durch die Macht ihrer Wahrheit; ja, sie hatten die Ueberzeugung, daß es Sünde sei durch andre Mittel ihr zum Sieg verhelfen zu wollen.

Anders seit Constantin.

Seit der römische Staat die Kirche aufgenommen, hatte man sich mehr und mehr in den Gedanken eingelebt, daß die Kirche auch durch staatliche Machtmittel zwingen und herrschen dürfe.

Für diese Auffassung bot sich in der durch den Untergang des weströmischen Reichs geschaffenen Situation nur Ein Mittel, welches Ersatz und Hülfe versprach. Es galt den mehreren getrennten politischen Gewalten einen geschlossenen kirchlichen Gesammtkörper gegenüberzustellen, der zugleich im Stande war die Theilkirchen der einzelnen Reiche zu schützen und den Mächtigen der Erde sein Gesetz aufzuerlegen; es galt den Schwerpunct der kirchlichen Regierung dem Machtbereich der einzelnen Staatsgewalten zu entrücken, ihn über denselben zu erheben. Das konnte aber nach der ganzen Richtung, welche seit Constantin die Entwickelung der kirchlichen Verfassung genommen, nur erreicht werden durch Erhöhung und Kräftigung des hierarchischen Mittelpuncts, welcher in dem römischen Pontificat gegeben war. Wenn es gelang die verschiedenen Theilkirchen fester und unmittelbarer an den Stuhl Petri zu binden, wenn keine wichtige kirchliche Angelegenheit eines Landes ohne den römischen Bischof entschieden werden konnte, so mußte dies nicht bloß die Vergewaltigung und Unterdrückung der Kirche in den einzelnen Ländern erschweren; — es repräsentirte jetzt auch die Kirche den Staatsgewalten gegenüber eine solche äußere Macht, welche der positiven Förderung wahrer wie vermeintlicher kirchlicher Interessen in hohem Maß günstig war.

Damit aber eine solche gesteigerte Centralisation sowohl überhaupt gelinge, als auch insbesondre die beabsichtigte Wirkung habe, mußte vor allen Dingen das Oberhaupt der Kirche eine politisch unabhängige Stellung haben.

Diese zu gewinnen ist seit dem Untergang des abendländischen Reichs die stetig von den Päpsten verfolgte Politik gewesen.

Es sind verschiedene Gründe, welche zusammengewirkt haben, daß die römischen Bischöfe das Ziel einer weltlichen Herrschaft und einer factischen Unabhängigkeit im achten Jahrhundert, und zwar im wesentlichen schon vor der Schenkung Pippin's, erreicht hatten.

Die ausgedehnte Civilgewalt, welche die römischen Kaiser den Bischöfen überhaupt verliehen hatten, die Reichthümer, vor allem der Länderbesitz, der römischen Kirche, die im Wachsen begriffene kirchliche Autorität der Päpste, welche Rom zum hierarchischen Mittelpunct der christlichen Welt machte, verbunden mit der Ideenrichtung der Zeit, welche Geistliches und Weltliches nicht scharf zu trennen wußte, Rom's politische Traditionen, der nationale Haß der Römer gegen die griechische Herrschaft, die Zerstückelung Italien's, die andauernden Kämpfe der griechischen Kaiser mit den langobardischen Königen, wie der langobardischen Herrscher unter sich, aus denen die Päpste allein Vortheil zogen, die zunehmende Ohnmacht des griechischen Kaiserthums, endlich der Muth und der Erfolg, mit denen die Päpste — unter ihnen Männer von hoher persönlicher Bedeutung — den Glauben und die Freiheit der Kirche gegen die Ketzereien und den Cäsaropapismus von Byzanz, die territoriale Integrität der unter der Herrschaft der griechischen Kaiser stehenden Theile Italien's gegen die langobardischen Angriffe unausgesetzt vertheidigten, — alle diese Umstände haben dazu beigetragen, daß die Päpste schon in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts eine auf die thatsächliche Herrschaft in Rom und dessen Gebiet gegründete, an Unabhängigkeit gränzende politische Stellung erlangt hatten.

Trotzdem fuhren sie fort formell die Oberhoheit der griechischen Kaiser anzuerkennen.

Diese Politik der Päpste hatte zwei Hauptgründe.

Die Losreißung Rom's und der übrigen in Italien befindlichen byzantinischen Besitzungen von der Verbindung mit dem Kaiserreich hätte ihre Unterwerfung unter die Gewalt der langobardischen Könige zur unvermeidlichen Folge gehabt. Ein einiges Italien aber unter der Herrschaft der Langobarden würde das Grab jeder politischen Hoheit und Unabhängigkeit der Päpste gewesen sein. Die Ohnmacht der Kaiser dagegen gestattete ihnen unter deren Oberhoheit ihre weltliche Herrschaft mehr und mehr zu befestigen.

Ein zweites Motiv von mehr ideeller Bedeutung an Byzanz festzuhalten lag für die Päpste in den Traditionen des römischen Kaiserthums. Der Gedanke, daß es der Beruf der Kaiser sei die Kirche zu schützen, stand seit Jahrhunderten in der kirchlichen Theorie fest. „Du mußt es dir beständig vor Augen halten, daß die kaiserliche Gewalt dir nicht bloß zur Regierung der Welt, sondern auch zum Schutz der Kirche übertragen ist," schreibt der Bischof des alten Rom Leo der Große im Jahre 457, also nicht allzu lange vor dem Untergang des weströmischen Reichs, an den Kaiser. Und sein Zeitgenosse Anatolius, der Bischof Constantinopel's, des neuen Rom, spricht dieselbe Ansicht aus, indem er schreibt: „Die Kaiser sind hauptsächlich für den Zweck zur Herrschaft erhoben, daß sie den Glauben der Väter gegen Vergewaltigung schützen." An diesem Gedanken einer kirchlichen Schutzherrschaft der Kaiser hatten die Päpste in allem Wechsel der Zeiten festgehalten. War der Schutz auch practisch bedeutungslos geworden, ja, hatte er sich zeitweilig selbst in sein Gegentheil verkehrt, die Idee mußte doch für günstigere Zeiten conservirt werden. Ganz Italien hatte sich

gegen das Bilderverbot Leo's, des Isaurier's, in offener Empörung erhoben, Papst Gregor II., ein neuer Athanasius, hatte der Anmaßung des Despoten in Glaubensangelegenheiten gebieten zu wollen mit Würde und Energie sich widersetzt; ein Wort nur hätte es ihn gekostet und das Band, welches Rom an Byzanz knüpfte, wäre schon damals auf immer zerrissen worden. Aber Gregor warnte vielmehr die Römer, welche Blut und Leben für ihn einzusetzen schwuren, vor revolutionären Schritten. Sie möchten nicht ablassen, rief er ihnen zu, von der Liebe und Treue des römischen Reichs.

Ein epochemachendes Ereigniß in der Geschichte der Bildung eines Staats der römischen Päpste hat dann bekanntlich die Pippin'sche Schenkung gebildet. Die dringende langobardische Gefahr, verbunden mit der Ohnmacht des Kaisers, den der Papst vergeblich um Hülfe anrief, hatte diesen dem mächtigen Frankenfürsten in die Arme getrieben.

Aber Pippin ist für die zunehmende Macht des Papstthums noch aus ganz andern Gründen von Bedeutung geworden als durch die Verdienste, welche er sich um die Consolidirung der politischen Herrschaft der Päpste in Rom und im römischen Ducat und um die Erweiterung der Gränzen des Kirchenstaats erwarb.

Von dem Moment an, da der Papst mit dem Sohn Karl Martell's die Verbindung einging, tritt nun auf längere Zeit das Volk der Franken in den Vordergrund der kirchenpolitischen Geschichte. Bevor ich daher auf das Ereigniß zu sprechen komme, welches den Wendepunct bildet, verdient das Verhältniß zwischen Staat und Kirche, wie es bis auf Pippin im fränkischen Reich sich ausgebildet hatte, eine kurze Betrachtung.

Im Reich der Merovinger war die grundsätzliche Trennung der beiden Lebensgebiete anfangs eine viel strengere, als dies unter der Herrschaft der römischen Kaiser der Fall war. Diese Erscheinung hat ihren Hauptgrund in den der römischen Staatsidee durchaus entgegengesetzten Anschauungen, welche bei den germanischen Nationen, vor allen aber bei dem fränkischen Stamm, über die Aufgaben und die Gränzen der Staatsgewalt bestanden. Der lebhafte Freiheitssinn dieses in Jugendkraft erblühenden Volks duldete keinen Staatsabsolutismus, der alle menschlichen Zwecksetzungen in seine Kreise zieht und jede Bildung unabhängiger, autonomer Lebensgebiete ausschließt. Der Staat hatte im Innern das Recht zu schützen und nach außen hin die Feinde abzuwehren, das war sein Beruf. Alle andern Zwecke blieben seiner directen Einflußnahme entzogen. Ihre Cultivirung, soweit sie entweder ganz außerhalb der Sphäre des Einzelnen liegt, oder doch seine Kräfte übersteigt, war der freien Vereinigung überlassen, Sache der Corporationen, die sich neben dem Staat und unter seinem Schutz bildeten. Eine solche Corporation war die Kirche. Die Kirche hat ihr Recht, welches neben dem Recht des Staats und unabhängig von ihm besteht. Die Genossen dieser Corporation sind zugleich Angehörige des Staats und als solche seinen Gesetzen und seiner Gerichtsbarkeit unterworfen; aber der Staat maßt sich nicht an kirchliche Zwecke, kirchliche Verhältnisse durch seine Gesetzgebung beherrschen zu wollen, wie andrerseits das Recht der Kirche nur auf ihrem eignen Gebiet, nicht zugleich auch auf dem des Staats Geltung hat.

Indessen waren die staatskirchlichen Ueberlieferungen aus den Zeiten des Römerreichs doch zu mächtig, und zwar grade

in den kirchlichen Kreisen selbst, als daß die Trennung beider Ordnungen sich auf die Dauer behauptet hätte. Die Verwischung der Gränzen beider Gebiete, die Vermischung kirchlicher und staatlicher Aufgaben ist auch hier bald genug eingetreten.

Schon gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts finden wir ein Gesetz des Königs Childebert II., welches an den Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft weltliche Nachtheile, namentlich Vermögensverlust, knüpft und die Verletzung kirchlicher Vorschriften, so des Gebots der Sonntagsfeier, mit weltlichen Strafen unmittelbar bedroht. Schon früher hatte ein Gesetz Childebert's I. verordnet, daß alle Götzenbilder zerstört, heidnische Gebräuche strenge bestraft werden sollten. Zu Anfang des siebenten Jahrhunderts erläßt König Dagobert das Gebot, daß, wer sich nicht freiwillig taufen lasse, dazu gezwungen werden solle. Mehrere Könige gaben den Befehl insbesondre die Juden zwangsweise zu taufen. Die Ehe mit einer Nonne wird durch die weltliche Gesetzgebung mit strengen Strafen bedroht.

Daneben werden die Kirchen, ihre Diener und ihre Sachen reichlich mit Privilegien ausgestattet. Was insbesondre die Gerichtsbarkeit über Geistliche betrifft, so steht dieselbe in bürgerlichen Streitsachen allerdings dem Staat zu; aber die Klage gegen einen Geistlichen muß, bevor sie an den weltlichen Richter gelangt, beim kirchlichen Obern vorgebracht werden, damit dieser früher die friedliche Ausgleichung versuche. Von der Criminalgerichtsbarkeit des Staats waren die Bischöfe schon im sechsten Jahrhundert frei. Dies wurde später auf Priester und Diaconen ausgedehnt und auch die niedern Cleriker waren

nur beschränkt in peinlichen Sachen der Jurisdiction der weltlichen Gerichte unterworfen. Die Bischöfe nehmen Theil an dem Gericht des königlichen Grafen und haben Einfluß auf dessen Ernennung. Von Chlotar II. wurde ihnen sogar eine Aufsicht über die weltliche Justizpflege eingeräumt.

So hat denn auch hier die Kirche bald wie im römischen Reich den Character einer ausschließlich privilegirten Zwangsanstalt angenommen. Die Angehörigkeit an sie ist nicht mehr Sache freier Ueberzeugung, die Befolgung ihrer Vorschriften nicht mehr allein Sache der sittlichen Gesinnung; das christliche Bekenntniß und der kirchliche Gehorsam werden mit der Hülfe des Staats erzwungen. Der Clerus aber ist ein im Staat bevorrechteter Stand.

Wie im römischen Reich fehlt jedoch auch hier die Kehrseite des Verhältnisses nicht.

Die große Mehrzahl der kirchlichen Synoden ist entweder direct auf das Geheiß oder doch mit Genehmigung des Königs berufen worden. Wir dürfen annehmen, daß die Bischöfe theils im wirklichen, theils im vermeintlichen Interesse der Kirche freiwillig die Hand dazu boten. Papst Gregor der Große bittet selbst im Jahre 599 die Königin Brunhilde um Anordnung einer Synode zur Abstellung des Mißbrauchs der Ordination von Laien zu Bischöfen. Bedenklich aber für die kirchliche Autonomie gestaltete sich das Verhältniß, als die Einwilligung zur Abhaltung von Synoden im Sinn eines in der königlichen Gewalt begründeten Rechts in Anspruch genommen und die Berufung kirchlicher Versammlungen ohne Autorisation des Königs verboten wurde. Wenn der König auf der Synode selbst anwesend war, so erließ nun er kraft

seiner königlichen Machtvollkommenheit unter Zustimmung der versammelten Bischöfe die erforderlichen kirchlichen Normen. Für die Beschlüsse einzelner Synoden ist nachträglich die königliche Bestätigung eingeholt worden.

In nicht geringerem Maß machte sich der Einfluß der königlichen Gewalt bei den Bischofswahlen geltend. Daß für die Gültigkeit einer Bischofswahl die königliche Bestätigung erforderlich sei, wurde von der Kirche selbst, wenn auch mit Widerstreben, anerkannt. Oft aber ernannten die Könige direct ohne die canonische Wahl durch den Clerus und das Volk der verwaisten Kirche abzuwarten.

Aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts ist uns ein Fall einer Appellation an den Papst gegen das Urtheil einer fränkischen Synode überliefert. Zwei Bischöfe waren wegen Mords, Ehebruchs und andrer schwerer Vergehen von einer zu Lyon gehaltenen Synode ihrer Würde entsetzt. Sie appellirten nach Rom; aber nicht ohne vorher die Zustimmung des Königs eingeholt zu haben.

So macht sich grade auf den wichtigsten Puncten der Disciplin die Abhängigkeit der Kirche von der königlichen Gewalt bemerkbar. Hatten auch die Verhältnisse noch nicht durchaus feste Regeln, kein eigentliches Rechtsgepräge angenommen, so war doch thatsächlich für ihre fernere Gestaltung die Tendenz bestimmend die Kirche der höchsten Autorität im Staat unterzuordnen. Um durch den Staat, mit den Mitteln des Staats herrschen zu können verschmähte die Kirche nicht sich unter das Joch der weltlichen Macht zu begeben. Und wenn die Herrschaft des Staats in kirchlichen Dingen keine so ausgedehnte war wie unter dem römischen Kaiserreich,

so war dies weniger das Verdienst der Vorsteher der Kirche als die Frucht des freiheitlichen Geistes, der das germanische Staatswesen belebend durchdrang, eines Geistes, der freilich Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche nicht ausschloß, aber doch ihre gänzliche Unterordnung unter die Herrschaft und die Gesetze des Staats nicht zum durchgebildeten System werden ließ.

Die gallischen Bischöfe waren durch großen Besitz an Land und Leuten und durch den daran sich knüpfenden Erwerb weltlicher Hoheitsrechte allmälich große Herren im Reich geworden. Sie bildeten zur Zeit Karl Martell's einen Theil der mächtigen Aristocratie, welche sich von dem Reichsregiment unabhängig zu machen suchte. Von den auf die Stärkung der Reichsgewalt gerichteten Maßregeln Karl's wurden daher auch die Bischöfe getroffen. Diese Maßregeln trugen zum Theil einen willkürlichen und gewaltthätigen Character an sich; aber sie bezogen sich nicht auf die geistliche Gewalt der Bischöfe, sondern galten den Bischöfen nur, insoweit sie als Große des Reichs der Ausführung der politischen Pläne des mächtigen Majordomus hinderlich waren. Es galt die Macht des Reichs wieder fest zu gründen, die auseinanderstrebenden Elemente zu einheitlich wirkender Kraft zusammenzufassen. Was dabei dem eisernen Mann sich in den Weg stellte, das wurde weggeräumt. Wenn je einem Menschen eine welthistorische Aufgabe zugefallen war, so diesem Sprossen aus Arnulf's Geschlecht. Wohl mag ein Gefühl der Befriedigung, daß er ihr gerecht geworden, ihn erfüllt haben, als auf dem Schlachtfeld von Poitiers die Heeresmacht des Feinds der Christenheit zertrümmert vor ihm lag. Dieser Sieg war sein eigenstes Werk. Das mächtige Reich, welches im Stande gewesen war die furchtbar drohende

Gefahr der Herrschaft des Islam von der abendländischen Christenheit abzuwenden, war dieses großen Staatsmanns Schöpfung. Die Frage, welcher Macht fortan der Schutz, die Advocatie der christlichen Gesellschaft gebühre, war damit entschieden.

Die Eingriffe, welche Karl Martell in die kirchliche Rechtsordnung machte, beruhten also auf vorübergehenden politischen Gründen. Jede planmäßige Absicht die Fundamente der überlieferten kirchlichen Ordnung anzutasten lag niemand ferner als ihm, grade ihm. Daß er nicht bloß im Dienst der großen äußern Zeitinteressen der Christenheit ein ritterlicher Held war, sondern auch die wesentlichen Aufgaben der Religion nach Kräften förderte, das hat er durch den wirksamen Schutz bewiesen, den er den Glaubensboten jener Zeit, unter diesen dem heil. Bonifacius, gewährte.

Das Werk die zerüttete kirchliche Ordnung wieder aufzurichten ist dann von seinen Söhnen Pippin und Karlmann unternommen worden. Vor allem aber dem heiligen Eifer des angelsächsischen Apostels ist es zu danken, daß die Reorganisation schnell und glücklich von Statten ging.

Das freilich konnte der große Reformator nicht verhindern, daß das Verhältniß der fränkischen Kirche zur weltlichen Gewalt in noch höherem Maß den staatskirchlichen Character annahm, als dies schon unter den Merovingern der Fall gewesen war. Die Söhne Karl's betrachteten sich als die Herren und Gebieter der Kirche. Sie befehlen den Zusammentritt der Synoden; die Synodalschlüsse haben die Form von Reichsgesetzen; Bischöfe werden von den Fürsten eingesetzt; Kirchengüter werden in großem Umfang säcularisirt.

Da die Söhne des Siegers von Poitiers fromme, der Kirche ergebene Fürsten waren, so war damit für die kirchlichen Interessen keine gegenwärtig drohende Gefahr verknüpft. Umgekehrt, die beiden Frankenherrscher erwiesen sich in allen ihren Handlungen so sehr als treue Söhne, als eifrige Geschäftsführer der Kirche, als Genossen und Beistände des Bonifacius in der Predigt des Evangelium, daß ihr autocratisches Walten den kirchlichen Interessen eher förderlich als nachtheilig erscheinen mußte. Die Gefahr lag augenblicklich auf einem andern Punct; sie lag in der Verwilderung der Sitten des Clerus, in der zerrütteten hierarchischen Ordnung, nicht in den Anmaßungen der weltlichen Gewalt.

Gegen zukünftige Gefahren, welche für die Kirche aus weltlichen Uebergriffen entstehen mochten, schien durch die Erhöhung des Ansehens und der Macht der Päpste im Frankenreich, durch die Eingliederung der fränkischen Landeskirche in den Organismus der allgemeinen Kirche, die wesentlich ein Werk des heil. Bonifacius war, eine wirksame Schutzwehr geschaffen.

Ueberdies — wohl kaum bedarf es der Erwähnung — lebte auch Bonifacius ganz in den Anschauungen der Zwangskirche. Rief nicht er den Papst, an seine Autorität geltend zu machen, auf daß die Ketzer Aldebert und Clemens in's Gefängniß geworfen würden? Die enge Verbindung der Kirche mit dem Staat war ihm ein geläufiges Verhältniß, das ihm im Interesse der Kirche zu liegen schien und gegen das er grundsätzlich nichts einzuwenden hatte.

Was nun in unserm Zusammenhang von besondrer Wichtigkeit erscheint, das ist die bereits berührte Thatsache, daß durch den Stellvertreter des Papstes — denn als solcher war Bonifacius

ausgesandt, gerufen und erschienen — die Verbindung der fränkischen Kirche mit Rom wieder enger geknüpft wurde. Seit den Tagen Gregor's des Großen hatte diese Verbindung so gut wie aufgehört. In verhältnißmäßig kurzer Zeit hatte Bonifacius es dahin gebracht, daß der Gehorsam gegen die römische Kirche als eine der ersten bischöflichen Pflichten anerkannt war. „Den catholischen Glauben, die Einheit und die Unterordnung unter die römische Kirche bis an unser Lebensende zu bewahren, dem heil. Petrus und seinem Stellvertreter unterthan zu sein, jährlich eine Synode zu halten, für die Metropoliten in Rom das Pallium zu erbitten und in allem die Vorschriften des heil. Petrus zu befolgen, damit wir der ihm anvertrauten Heerde beigezählt werden", — so gelobten die Bischöfe einer von Bonifacius im Jahre 748 berufenen Synode und übersandten diese Confession mit ihrer Unterschrift, wie Bonifacius selbst berichtet, dem heil. Petrus, dem Fürsten der Apostel.

Pippin und Karlmann beförderten diese Entwickelung durch ihren Schutz und durch ihr eignes thätiges Eingreifen.

Zwischen den fränkischen Herrschern und dem Papst knüpfte sich bald ein enges Freundschaftsbündniß. Beide Theile waren durch ihre Interessen auf einander hingewiesen. Der Papst bedurfte des mächtigen Schutzes der Frankenfürsten gegen seine äußern Feinde, vor allen gegen die Rom und die Besitzungen der römischen Kirche bedrohenden Langobarden. Die beiden fürstlichen Brüder aber konnten bei ihren auf die Wiederherstellung der Kirchenzucht gerichteten Bestrebungen der Autorität des Oberhaupts und der einheitlichen Leitung vom Mittelpunct der kirchlichen Ordnung aus nicht entrathen; denn

eine spontane Regeneration der fränkischen Kirche von innen heraus wäre bei der ganzen Lage der Dinge jedenfalls nur sehr langsam von Statten gegangen.

Es war aber noch ein zweites, ein eminent dynastisches Interesse, welches dem ersten König aus dem Hause der Arnulfinger die Freundschaft des Papstes werthvoll machte. Dies führt uns auf das Ereigniß zurück, welches zu dieser Erörterung zunächst Veranlassung geboten hat.

Im Jahr 754 wurde zwischen beiden der Bund geschlossen, der den Ausgangspunct gebildet hat für eine ganz neue Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat, dessen Inhalt aber auch mehr als alles Andre ein Licht verbreitet über die eigenthümliche Stellung, welche seit dem Untergang des weströmischen Reichs die Kirche und vor allem das Papstthum im Abendlande allmälich erlangt hatte.

Indem Stephan III. die Salbung an Pippin, seiner Gemahlin und seinen Söhnen vollzieht, verbietet er zugleich den fränkischen Großen kraft der ihm von Christus verliehenen Autorität des heil. Petrus, unter Androhung des Interdicts und der Excommunication, daß sie jemals aus einem andern Geschlecht einen König wählen als aus demjenigen, „welches die göttliche Vorsehung zur Beschützung des apostolischen Stuhls auserwählt und jetzt durch die Hand des Stellvertreters der Apostel bestätigt und geweiht hat."

Das ist ein ganz neuer Gebrauch, den wir hier von der geistlichen Gewalt gemacht sehen.

Machen wir uns das Verhältniß klar.

Die Salbung eines Königs hat ihrer Natur nach nicht die Bedeutung ihm Rechte zu verleihen, die er nicht schon hat.

Sie ist ein sacramentaler Act, welcher den Segen der Kirche versinnbildet. Das Königthum, für dessen Berufspflichten die Kirche durch ihre Vertreter die Weihung ertheilt, wird in der auf diese Weise ausgezeichneten Person vorausgesetzt, nicht aber auf sie erst übertragen. Die Salbung Pippin's war daher an sich ein unpräjudicirlicher Act, mit dem der Papst um keinen Schritt aus der Sphäre priesterlicher Gewalt heraustrat.

Ganz anders verhält es sich mit der den fränkischen Großen auferlegten Verpflichtung nur aus Pippin's Geschlecht in Zukunft Könige zu wählen.

Nehmen wir zuvörderst an, es hätte sich um ein zweifellos feststehendes Rechtsverhältniß gehandelt, es wäre die Legitimität von Pippin's Königthum eine Thatsache gewesen, deren Bestreitung keinem rechtlich denkenden Menschen in den Sinn kommen konnte.

Daß keiner König werden könne, der nicht dem königlichen Geschlecht angehöre, war ein Satz des fränkischen Staatsrechts. Dieser Satz hat einen rein positiven Character, der mit den Vorschriften der christlichen Moral in keinem Zusammenhang steht. Aber es ist ein Gebot der christlichen Moral, daß jeder den Gesetzen seines Landes gehorsam sei. Wenn daher der Papst aus Rücksichten der Seelsorge es für angemessen hielt ganz besonders vor einer bestimmten Verletzung der bestehenden Rechtsordnung zu warnen und selbst mit Censuren die Zuwiderhandelnden zu bedrohen, so lag darin keine Ueberschreitung der Schranken der von Christus der Kirche ertheilten Vollmacht. Es könnte höchstens die principiell bedeutungslose Frage nach der Competenz des Bischofs von Rom und auch wohl die Frage noch entstehen, ob die angedrohte Strafe des Aus-

schlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft nicht eine unverhältnißmäßig strenge gewesen sei.

Aber die Sache lag ganz anders.

Pippin war kein legitimer König. Er war einige Jahre früher im Widerspruch mit dem geltenden Staatsrecht zum König der Franken gewählt worden. Nach der bestehenden Rechtsordnung war nicht Pippin, sondern Childerich III. König. Die Erhebung Pippin's zum König war ein Rechtsbruch.

Wohl weiß ich, daß über dem formellen Recht ein höheres Gesetz steht, dem jenes im Fall des Widerspruchs weichen muß; wohl verkenne ich nicht, daß es Fälle geben kann, in denen der Bruch des positiven Rechts, die Revolution, als unvermeidlich und von der Idee der Gerechtigkeit selbst als geboten erscheint. Ich bin denn auch weit davon entfernt zu behaupten, daß dieses höhere, dem wahren Rechtsbedürfniß entsprechende Gesetz nicht auf der Seite Pippin's gewesen sei. Umgekehrt, ich bin fest überzeugt, daß Pippin dem lebendigen historischen Recht nach König war.

Was ich bestreite, ist nur, daß der Papst kraft seiner geistlichen Autorität befehlen konnte die Legitimität Pippin's und seiner Nachkommen anzuerkennen.

Noch lebten König Childerich und sein Sohn Theodorich. Der Papst aber bedrohte jeden mit der Abtrennung vom Leibe Christi, mit dem Verlust der ewigen Seligkeit, der jemals an die Restauration der Merovinger denken sollte. Möglich, daß in der That keiner daran dachte, keiner den Willen hatte die letzten Sprossen des alten Königsgeschlechts aus ihren Klostermauern, hinter die sie gesteckt waren, hervorzuziehen. Das aber ist hier eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Es

handelt sich um den Grundsatz. Woher nahm der Papst die Autorität die Gewissen zu binden, daß sie ein erst in Bildung begriffenes staatsrechtliches Verhältniß als bereits außer Anfechtung stehend behandelten?

Noch niemals hatte ein Bischof von der den Aposteln und ihren Nachfolgern verliehenen Binde- und Lösegewalt einen ähnlichen Gebrauch gemacht.

Der Papst ging noch einen Schritt weiter.

Der moralische Anspruch Pippin's auf die Herrschaft im Frankenreich gründete sich nicht auf seine persönlichen Verdienste allein, sondern auch auf die Thaten seiner großen Vorfahren. Sein Bruder Karlmann hatte keine schlechteren Ansprüche als Pippin selbst. Freilich hatte er für seine Person durch Ablegung der Mönchsgelübde sie freiwillig aufgegeben. Aber er hatte Söhne. Durch den Machtspruch des Papstes wurden, soviel an ihm lag, auch diese Enkel Karl Martell's nebst ihren Nachkommen von der Königswürde ausgeschlossen. Pippin wollte die Herrschaft über das Reich der Franken für sich und sein Geschlecht allein und sein Freund Papst Stephan III. stellte ihm die Mittel der geistlichen Strafgewalt für diesen Zweck zur Verfügung. Zur größeren Sicherheit ließ dann Pippin seine Neffen das Loos der beiden Glieder des entthronten Königsstamms theilen: er schickte sie in's Kloster.

Man sieht, in dem Verhältniß von Kirche und Staat bereitet sich eine Aenderung vor.

Noch Gregor II. hatte fünfundzwanzig Jahre früher damals, als er der Einmischung des byzantinischen Kaisers in kirchliche Dinge sich widersetzte — darauf hinweisen dürfen, daß die Kirche ihrerseits den Angelegenheiten des Reichs fern

bleibe. Freilich hatte die Kirche die Uebergriffe des Staats im römischen Kaiserreich zum Theil selbst verschuldet. Sie hatte es in ihrem Interesse gefunden, daß die Staatsgewalt den Glauben und die Erfüllung von Pflichten rein religiöser Art erzwinge. Der Staat hatte als Gegenleistung das Opfer ihrer Unabhängigkeit und Freiheit empfangen. Aber von der Anmaßung die Rechtsbildung im Staat, die Entwickelung rein staatsrechtlicher Verhältnisse direct beeinflussen, in weltlichen Dingen gebieten zu wollen hatte sie sich bisher frei gehalten. Jeder Versuch nach dieser Richtung über ihre Sphäre hinauszugreifen würde auch an dem Felsen der kaiserlichen Gewalt gescheitert sein.

Das sollte nun anders werden. Eine neue Aera für die seit Jahrhunderten bestehende Verbindung zwischen Staat und Kirche kündigt sich an, eine Epoche, in der das bisher vom Staat festgehaltene Heft der Herrschaft der Kirche zufallen soll. Das ist die allgemeine Bedeutung des zwischen Pippin und Stephan III. geschlossenen Vertrags, an der auch die Episode von Karl's des Großen Regierung nichts zu ändern vermag.

Soviel ist klar: wenn der Papst bei Strafe der Excommunication jedem, den es angeht, die Anerkennung eines auf Usurpation beruhenden Königthums anbefehlen kann, wenn er von Christus die Gewalt hat durch seinen Ausspruch zu bewirken, daß das, was er für Recht hält, auch wirklich Recht sei, dann sind ihm nicht bloß die Schlüssel des Himmelreichs, dann ist ihm auch in irdischen Dingen die oberste Gewalt verliehen.

Als Gegenleistung für den ihm vom Papst erwiesenen Dienst hat Pippin versprochen: einmal der römischen Kirche

zur Wiedererlangung ihrer von den Langobarden geraubten Patrimonien und dem römischen Volk zur Wiederherstellung seiner Freiheit und Sicherheit zu verhelfen, zweitens das italische Gebiet, welches er außerdem noch von den Langobarden frei machen werde, dem heil. Petrus zu übergeben.

Damit in engem Zusammenhang steht, daß der Papst den König und seine Söhne zu Patriciern der Römer ernennt.

Die Hülfe, welche Pippin zunächst nur mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedrängnisse des Papstes und des ihm anvertrauten Volks versprochen hatte, sollte die Gestalt einer bleibenden Verpflichtung annehmen.

An den Titel „Patricius der Römer" ist nämlich im Sinn des Verleihers derselbe Beruf geknüpft, den bisher der kaiserliche Statthalter in Italien übte. Der Kaiser, dem es als Oberherrn obliegt Rom und die römische Kirche gegen äußere Feinde zu schützen, kann oder will seine Verpflichtung nicht erfüllen; der Vorsteher der römischen Kirche, der thatsächlich auch das Haupt der Stadt Rom ist, hält in diesem Nothstand sich für befugt die Uebernahme der Schutzpflicht durch den zu bewirken, der mit der Macht auch den Willen zu schützen verbindet. Es handelt sich im Sinn des Papstes daher nicht so sehr um eine Uebertragung der Rechte als der Pflichten des Patricius. Stephan III. betrachtet die Hoheitsrechte des Kaisers über seine italische Provinz nicht als erloschen, nicht als einen Gegenstand der Occupation. Auch er hält wie früher Gregor II. noch fest an der Liebe und Treue des Reichs. Was er vornimmt, ist lediglich eine Geschäftsführung ohne Auftrag für den Kaiser. Er überträgt die in der Person des kaiserlichen Statthalters mit den Rechten ver-

knüpften Pflichten einem Andern; über die Rechte, soweit sie trennbar sind von den Pflichten, darf und will er nicht verfügen.

Wie ernst der Papst das Versprechen nahm, welches Pippin dem heil. Petrus geleistet hatte, lehrt uns ein Schreiben an die Frankenkönige vom Jahr 756, in dem er sie auffordert zur schleunigen Rettung Rom's von den Langobarden den zweiten Kriegszug nach Italien zu unternehmen.

Der Papst läßt hier den Apostel Petrus statt seiner reden und gegen die Frankenfürsten die Drohung aussprechen, daß er sie des Himmelreichs und der ewigen Seligkeit verlustig erklären werde, wenn sie nicht schleunig kämen seine Stadt Rom, sein römisches ihm von Gott anvertrautes Volk und die heilige apostolische Kirche sammt ihrem bischöflichen Oberhaupt zu befreien.

So hatte „der Apostel Petrus" noch zu keinem Mächtigen der Erde geredet.

Pippin wollte begreiflicherweise seine ewige Seligkeit nicht auf's Spiel setzen. Er folgte dem Hülferuf des bedrängten Apostelfürsten.

Die Lossagung von Byzanz wurde formell auch dann noch nicht ausgesprochen, als der Papst die von Pippin dem Langobardenkönig entrissenen Städte des Kaisers in Besitz genommen hatte. Auch jetzt noch ist der Kaiser dem Namen nach der Oberherr Rom's und seiner italischen Provinz.

Freilich handelte es sich um nichts als um den leeren Namen. Als die kaiserlichen Gesandten die Zurückgabe der eroberten Städte an ihren rechtmäßigen Herrn forderten, gab Pippin die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassende

Antwort, die er überdies mit einem Eid bekräftigte: Nicht um der Gunst eines Menschen, sondern um seiner Liebe zum heil. Petrus, um der Verzeihung seiner Sünden, um seines dem Apostel Petrus gegebenen Worts willen sei er zu wiederholten Malen in den Kampf gezogen; er werde die eroberten Städte keinem Andern als dem heil. Petrus, der römischen Kirche und dem Bischof des apostolischen Stuhls übergeben.

Der Papst war durch die wirksame Hülfe Pippin's, des von ihm gesalbten Frankenkönigs und von ihm bestellten Patriciers der Römer, in den Besitz eines ansehnlichen Gebiets gelangt, über das er die Hoheitsrechte eines weltlichen Fürsten ausübte. Die Römer erkennen ihn als ihren Herrn, dem sie Treue zu halten schuldig sind. Sein ist das Heer, das Gericht, die Verwaltung. Der Theorie nach ist der Papst noch Unterthan des Kaisers; aber die Unterwerfung unter die kaiserliche Hoheit ist eine Fiction ohne reelle Bedeutung. Was die Päpste seit dem Untergang des abendländischen Reichs consequent erstrebt hatten: eine weltliche Herrschaft, welche das äußere Fundament für die freie Ausübung ihres erhabenen kirchlichen Berufs bilden sollte, schien somit jetzt erreicht.

Indeß bei Lichte betrachtet waren das Ergebniß und die durch dasselbe geschaffene Lage des Papstes doch nach keiner Richtung geeignet vollkommene Befriedigung zu bieten.

Die Schenkung Pippin's hatte, soweit sie ausgeführt war, nur kaiserliches Eigenthum, nur kaiserliches Recht zum Gegenstand. Sie hatte daher nicht die Kraft für den Papst ein wahres Rechtsverhältniß zu begründen. Was dem heil. Petrus übergeben war, hatte ja gar nicht dem königlichen Schenker gehört. Darüber konnte man sich in Rom nicht täuschen.

Practisch von größerer Erheblichkeit noch war folgende Erwägung. Die weltliche Macht des Papstes war noch immer keine solche, welche den Schutz des Frankenkönigs entbehrlich gemacht hätte. Diese Lage hatte nothwendig eine gewisse Abhängigkeit zur Folge. Allerdings hatte dies Verhältniß bis jetzt keinen drückenden Character und vor allem keine rechtlichen Formen angenommen. Aber lag es denn gar so fern für den mächtigen König der Franken sich zu erinnern, daß an die Institution des ihm verliehenen Patriciats nicht bloß Pflichten, sondern auch Rechte geknüpft seien?

In diesem Zusammenhang findet ein mit höchster Wahrscheinlichkeit um diese Zeit verfertigtes unächtes Actenstück, die ogenannte Schenkung Constantin's, seine Erklärung. Dasselbe hat den doppelten Zweck: einmal, der weltlichen Herrschaft des Papstes in der Meinung der Menschen eine legitime Grundlage zu geben, und zweitens, die Ausdehnung dieser Herrschaft auf ganz Italien zu lanciren. Da stand es schwarz auf weiß, daß Constantin, der erste christliche Kaiser, dem römischen Bischof Silvester ganz Italien geschenkt habe. Pippin hatte also nur dem Papst dazu verholfen, daß ein seit Jahrhunderten bestandenes Unrecht wieder gut gemacht wurde. Und auch das nur theilweise. Der größere Theil der Aufgabe war noch ungelöst. Seine Lösung blieb denen vorbehalten, über die (wie Stephan III. einmal an Pippin schrieb) nach des Herrn Rathschluß der Segen und die Gnade des heil. Petrus sich ergossen, die vor allen Königen und Völkern der Apostelfürst zu seinem Eigenthum erwählt hatte.

Aber die Dinge sollten in der Wirklichkeit doch anders sich gestalten, als der fromme Betrüger, der im vermeintlichen

Dienst der Kirche den Schatten Constantin's heraufbeschwor, geglaubt, gehofft hatte.

Pippin's großer Sohn war der Erbe der von seinem Vater eingegangenen Verpflichtungen. Sein eigner kirchlicher Eifer, die Pflicht des Danks und der mächtige Zug der Interessen seines Reichs wiesen ihn von selbst darauf hin an dem Bündniß mit dem Papst, an der Verbindung mit Rom festzuhalten.

Im Jahre 770 lassen die beiden Könige Karl und Karlmann den Papst versichern, daß sie mit ihrer ganzen Kraft einstehen würden für die Geltendmachung der Gerechtsame des heil. Petrus, daß sie festhalten würden an dem Versprechen der Liebe, das schon von ihrem Vater Pippin dem Apostelfürsten und seinem Stellvertreter geleistet sei.

Aber Karl hatte keine Sympathien für die weltliche Herrschaft des Papstes.

Als der Langobardenkönig Desiderius gestürzt und sein Reich von Karl erobert war, da hat er allerdings in Erinnerung der von seinem Vater eingegangenen Verpflichtung dem Papst die Einräumung eines höchst beträchtlichen Theils von Italien zugesagt. Aber mit der Erfüllung dieses Versprechens ist von ihm nie Ernst gemacht worden. Die durch ihn in der That bewirkte Erweiterung des Kirchenstaats hatte nur den Zweck einer territorialen Abrundung und ist weit hinter dem im Jahre 774 geleisteten Versprechen zurückgeblieben.

Entscheidend aber ist in dieser Beziehung, daß Karl, abweichend von seinem Vater, in Rom und dem Kirchenstaat wahre Herrscherrechte in Anspruch nahm. Seit der Eroberung Italien's erst fängt Karl an den Titel eines Patricius der Römer zu führen. Es handelt sich ihm nicht mehr bloß um

die Pflichten, sondern wesentlich auch um die Rechte des Patricius, um die politische und militärische Gewalt, welche früher der kaiserliche Exarch im Namen und in Vertretung des Kaisers übte, welche aber jetzt Karl im eignen Namen üben will.

Karl begriff den Zusammenhang nicht, in dem der Besitz eines unabhängigen Territoriums durch den Papst mit den Aufgaben und Interessen der Kirche stehen sollte. Nach außen hin war der Papst trotz seiner Souveränetät fortwährend auf den Schutz des Frankenkönigs angewiesen. Das langobardische Königreich war freilich jetzt in Karl's Händen. Dafür bedrohte jetzt der byzantinische Kaiser in Verbindung mit den langobardischen Herzogen im Süden Italien's die Sicherheit des Kirchenstaats. Im Hintergrund aber drohte die saracenische Gefahr. Und wie wenig das unabhängige Regiment des Papstes im Innern Ordnung halten konnte, dafür hatten noch kurz vor Pippin's Tode die von dem Dux Toto verübten Gewaltacte einen traurigen Beleg geboten. Konnte doch der Sitz des ersten Bischofs der Christenheit mittelst eines dreisten Handstreichs von einem ehrgeizigen Großen für seinen Bruder usurpirt und von diesem die angemaßte Würde länger als ein Jahr hindurch behauptet werden. Eine Kette von Verwirrungen und von blutigen Greueln knüpft sich an diesen Vorgang, der von einer kräftigen Regierung gleich im Keim erstickt worden wäre.

Als Schattenbild bestand die Oberhoheit des griechischen Imperators fort. Den leeren Raum, den diese Fiction ließ, hatte Karl mit seiner höchst realen Gewalt ausgefüllt. Und der Papst mußte sich wohl oder übel darin ergeben, wenn er anders in Freiheit und Sicherheit seines geistlichen Amts walten

wollte. Er schloß Verträge mit dem Frankenkönig über die Befugnisse seines Patriciats. Er konnte den starken Arm nicht entbehren, der anarchischen Zuständen wehrte und die nach der Herrschaft gierig trachtenden Factionen in Zügel hielt.

Solcher Einsicht hatte schon Hadrian I. sich nicht verschlossen. Und als dieser langjährige Freund Karl's im Jahr 795 gestorben war, sandte sein Nachfolger Leo III. ihm mit den Acten seiner Wahl das Banner Rom's und richtete an ihn die Bitte durch einen Großen des Reichs den Eid der Treue und Unterwerfung des römischen Volks entgegenzunehmen. Karl vernimmt mit herzlicher Freude, daß Leo in Demuth ihm Treue und Gehorsam verspreche. Leo erkennt formell das Recht der Herrschaft Karl's an, indem er neben seinen eignen auch die Jahre von Karl's königlicher Regierung in öffentlichen Urkunden verzeichnet.

Aber Karl's Pläne waren auf höhere Dinge gerichtet als auf den Patriciat der Römer und den Schutz der römischen Kirche.

Hatte es dem Sohn Karl Martell's noch geziemt seinen Beruf in der Vertheidigung der Patrimonien des heil. Petrus und der Ausdehnung der weltlichen Macht der römischen Kirche zu finden, dem Enkel genügte dies nicht mehr.

Karl war an der Wende des Jahrhunderts der mächtigste Herrscher der Welt, der Gebieter eines großen, völkerverbindenden Reichs. Das große und mächtige Reich der Franken, welches er von seinem Vater empfangen, war durch ihn fast um das Doppelte vergrößert. Kein Reich der Erde konnte sich dem seinigen an Macht und Ansehen vergleichen. Was war gegen ihn der griechische Kaiser? Der Herr eines durch

despotische Regierung und durch kirchliche Wirren im Innern zerrütteten, nach außen hin machtlosen Reichs. Freilich hatte er die kaiserliche Würde vor Karl voraus. Aber diese Würde war nur noch mit dem Besitz des zweiten Rom, Constantinopel's, verknüpft. Die alte Roma, von der die kaiserliche Würde ausgegangen, die Mutter des Imperium, erkannte den Patricius Karl als Gebieter an. Allerdings gehörte theoretisch auch das alte Rom noch dem Kaiser. Für das Fortbestehen dieser Theorie lieferte die von Karl bekleidete Würde eines Patriciers der Römer den schlagendsten Beweis. Nur als Vertreter der obersten Gewalt des Kaisers konnte er Patricius sein. Aber diese Fiction trat je länger sie dauerte, mit den wirklichen Verhältnissen in um so grelleren Contrast. Zudem hatte sie nicht einmal den Nutzen dem Träger des Patriciats in Betreff des formellen Rechts der von ihm geübten Herrschaft eine Beruhigung zu gewähren. Denn der Patriciat war selbst usurpirt. Das ganze Verhältniß des Patriciats war unter diesen Umständen des Characters und der Stellung Karl's nicht würdig; es war eine officielle Lüge.

Was Karl in der That war, das wollte er auch dem Namen nach sein.

Er hatte die Macht des Kaisers durch die äußern Mittel seiner Herrschaft. Er hatte die Stellung des Kaisers weil er ein Herrscher, nicht über ein einzelnes Land und Volk, sondern über viele Länder und Völker war. Er hatte den Rechtstitel auf den Erwerb des Kaiserthums durch den Besitz Rom's, des alten Sitzes der Cäsaren.

Aber nicht bloß die Macht, die Stellung und den Rechtstitel hatte Karl, — auch jene höchste Pflicht war ihm auf-

erlegt, die seit Constantin's Zeit an das Kaiserthum geknüpft war.

Ich habe früher gesagt, daß Karl nicht dabei stehen bleiben konnte, wie sein Vater, der Schirmherr einer einzelnen — und wäre es auch die römische Kirche — zu sein. Karl trug in sich den Beruf ein Schirmherr der allgemeinen Kirche zu werden.

„Siehe auf dir allein beruht das Heil der Kirchen Christi", schreibt ihm sein gelehrter und getreuer Freund Alcuin.

Orientiren wir uns über die Ideenverbindung, welche den Sinn dieses Ausspruchs verstehen lehrt.

Die von Christus gestiftete Kirche ist in ihrem letzten Ziel eine das ganze Menschengeschlecht umfassende Gemeinschaft. Ihre Bestimmung ist mit den Waffen des Geistes und nur mit ihnen die Welt zu erobern. Seit Constantin war aber auch der Zwang in die Rüstkammer der Kirche aufgenommen. Man hielt dafür, die Kirche dürfe durch den zwingenden Arm des Staats wirken. Man betrachtete diesen als unentbehrlich. Von diesem Standpunct aus ist das Correlat der allgemeinen Kirche der universelle, alle Nationen vereinigende Staat. Die Idee eines Weltreichs war nicht neu; die Kirche fand dasselbe bereits vorgebildet im römischen Reich, freilich zunächst nur in der Gestalt einer rein staatlichen Gemeinschaft. Indem nun die Kirche mit dem römischen Staat die Verbindung einging, bemächtigte sie sich dieses Gedankens, der aber durch seine Vermählung mit der christlichen Idee der Universalität der Kirche eine höhere Weihe, wiedergeboren aus ihr einen tieferen Inhalt empfangen sollte.

Der in der Kirche lebende Glaube an die ununterbrochene Fortdauer und das stete Wachsen dieses Reichs war nun freilich durch die Thatsachen widerlegt worden; aber untergegangen war der Gedanke einer christlichen Universalmonarchie, des Schirms und Horts der allgemeinen Zwangskirche, nicht; er lebte fort als Ideal in den Herzen um zu geeigneter Zeit mit verjüngter Kraft auch wieder schaffend und gestaltend hervorzutreten.

Es war am Weihnachtstag des Jahrs 800 nach Christi Geburt, daß Karl aus einem Patricier der Römer Kaiser der Römer wurde und neben dem Beruf eines Vertheidigers und Förderers der römischen Kirche, der er blieb, den eines Vertheidigers und Förderers der allgemeinen Kirche übernahm. „Auf das Geheiß Gottes ist er heute von mir für den Zweck der Vertheidigung und der Förderung der heil. allgemeinen Kirche zum Augustus geweiht," schreibt Papst Leo III. in einer an demselben Tag errichteten Urkunde.

Thatsächlich war freilich nur das abendländische Reich wiederhergestellt. Karl hatte sich mit dem oströmischen Kaiserthum auseinandergesetzt. Aber die Idee des durch Karl erneuerten Kaiserthums war nichtsdestoweniger eine universelle. Schon Ludwig II. wollte den griechischen Kaiser nicht mehr als einen Kaiser der Römer anerkennen.

Wie der römische Bischof das Haupt der einen allgemeinen Kirche, so sollte der römische Kaiser das Haupt des einen allgemeinen Reichs sein. „Gott hat zur Verbreitung des Evangeliums vom ewigen Reich das römische Reich aufgerichtet. Dieses Reich soll sich ausdehnen, damit das eine Bekenntniß des catholischen Glaubens wahrhaft in alle Herzen eingeprägt werde und die

Einheit eines heiligen Friedens und einer vollkommenen Liebe alle umfasse.“ So Alcuin.

Nach außen hin liegt es dem Kaiser ob den christlichen Glauben auszubreiten, die Christenheit gegen ihre Feinde zu schützen, die bereits dem Christenthum gewonnenen, aber noch vom Reich getrennten Gebiete diesem zu verbinden. Diese Aufgaben waren zunächst freilich auf den europäischen Westen beschränkt; aber als endliches Ziel wurde doch in's Auge gefaßt, daß Gott unter die Herrschaft des Kaisers den ganzen Erdkreis stelle, daß er alle, auch die barbarischen Nationen ihm unterwerfe.

Der Gedanke der Weltherrschaft war dem Kaiserthum immanent. Er ist auch dann noch theoretisch festgehalten, als er zu der Wirklichkeit schon im schroffsten Gegensatz stand. Dabei werden die Gränzen der Welt dann bald enger, bald weiter gezogen. Entweder man begnügt sich mit dem Occident, oder man versteht darunter die mit der kirchlichen Einheit zusammenfallende christliche Welt, oder man läßt die Herrschaft des Kaisers den ganzen Erdkreis umspannen. Für Gedanken giebt es bekanntlich keine Gränzpfähle und Zollschranken.

Aber die Vertheidigung und die Förderung der Kirche, welche dem Kaiser obliegen, sind nicht bloß nach außen gerichtet. Vor allem hat doch der Kaiser den Beruf im Innern des Reichs der Kirche den staatlichen Schutz und die staatliche Hülfe zu gewähren.

In welchem Geist Karl diesen Theil seiner Aufgabe betrachtete, das zeigt am besten das Schreiben, welches er an Leo III. richtete, als dieser ihm zugleich mit den Acten seiner Wahl die Schlüssel vom Grabe des heil. Petrus und das Banner der Stadt Rom übersandt hatte. Dies Schreiben fällt

freilich vor Karl's Kaiserkrönung; aber die Auffassung seines Herrscherberufs hat sich in diesem Punct mit der Annahme der Kaiserwürde nicht verändert, sondern ist höchstens durch diese nur bestärkt und fester begründet worden. Nach innen fallen der kaiserliche und der königliche Beruf in eins zusammen.

„Unsre Aufgabe ist es," so schreibt er hier, „unter dem Beistand der göttlichen Gnade nach außen hin die Kirche Christi gegen den Einbruch der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu vertheidigen, im Innern aber sie zu schützen dadurch, daß wir dem catholischen Glauben zur Anerkennung verhelfen. Euch aber liegt es ob mit Weisheit an den canonischen Satzungen festzuhalten und die Vorschriften der Väter stets zu befolgen. Euch, o heiligster Vater, kommt es zu mit zu Gott erhobenen Händen gleich Moses unsre Kriegerschaft zu unterstützen, damit durch eure Fürbitte unter Gottes Leitung und Hülfe über die Feinde seines heiligen Namens überall und immer der Sieg erlangt und der Name unsres Herrn Jesu Christi auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht werde."

Karl ist der Regierer der Kirche, wie Theodosius und Justinian es waren. Er will sie vertheidigen, ausbreiten, erhöhen; sie soll ungehindert und exclusiv ihre Mission in den weiten Gebieten seiner Herrschaft vollziehen; aber sie muß sich seiner Leitung unterordnen. Ihm ist auf den stürmischen Wogen dieser Welt die Kirche zur Regierung anvertraut. Er ist Gottes Stellvertreter in der Regierung der Kirche. Es sind zwei Ordnungen im Reich, die kirchliche und die weltliche; Karl steht an der Spitze beider und hat die Summe ihrer Regierung in seiner Hand. Die Bisthümer und Klöster sind ihm von

Christus übergeben; die Bischöfe und Aebte sind seine Gehülfen wie die Grafen; die Einen wie die Andern stehen in seinem Dienst. Die Klöster werden in seinem Auftrag visitirt. Er ordnet Fasten an und läßt Anweisungen über den Inhalt der Predigten ergehen. Er befiehlt die Errichtung von Schulen für die Heranbildung von Geistlichen. Er sorgt dafür, daß die reine Lehre vor Verunstaltung bewahrt und die Kirche von falschen Lehren gereinigt werde. „Das ist so wunderbar und einzig an dir," schreibt Alcuin, „daß du nicht bloß nach außen hin die Kirche vertheidigst und ausbreitest, sondern auch im Innern sie schützest und von den Lehren der Gottlosen reinigst." Unter Führung Karl's sehen wir die frankfurter Synode den Beschlüssen des siebenten allgemeinen Concils von Nicäa über die Bilderverehrung entgegentreten. Die Synoden werden von ihm berufen, ihre Beschlüsse von ihm geprüft, abgeändert, bestätigt, publicirt und über ihren Vollzug das Nöthige angeordnet.

Beide Ordnungen, Reichsstaat und Reichskirche, sind auch jetzt noch ihren Aufgaben, ihrer Verfassung und ihren Beamten nach verschieden und getrennt. Da sie aber beide in einer gemeinsamen persönlichen Spitze gipfeln und in eins zusammenlaufen, so kann es nicht ausbleiben, daß sowohl in den Gegenständen eine Vermischung eintritt, als auch in den untergeordneten Organen die Scheidung der Functionen nicht aufrecht erhalten wird.

Die Uebertretung religiöser und moralischer Vorschriften wird mit weltlichen Strafen, das Zuwiderhandeln gegen Verordnungen rein weltlichen Characters mit kirchlichen Censuren belegt. Die Kirchenversammlungen verhandeln und beschließen

nicht selten über politische Angelegenheiten, die Reichstage, mindestens in den gemeinsamen Sitzungen der geistlichen und der weltlichen Abtheilung, über kirchliche Verhältnisse. Die vom Kaiser ausgesandten Boten haben in kirchlichen wie in weltlichen Dingen eine auf die größten wie die kleinsten Verhältnisse sich erstreckende Gewalt. Die Bischöfe mischen sich in die staatlichen Dinge, die Grafen in die kirchlichen. Karl's Nachfolger Ludwig der Fromme gebot, daß die Bischöfe über die Grafen, die Grafen über die Bischöfe Controle üben sollten.

Man sieht nach allem, daß die Unterordnung der Kirche unter die kaiserliche oder königliche Gewalt einen Grad erreicht hatte wie kaum zur Zeit der alten römischen Imperatoren seit Constantin.

Wenn von dieser Gewalt im allgemeinen kein willkürlicher, den kirchlichen Interessen nachtheiliger Gebrauch gemacht wurde, so ist die Ursache davon nicht im Plan, im Wesen des Verhältnisses zu suchen, sondern in zufälligen Umständen: in der Persönlichkeit Karl's und in dem germanischen Volkscharacter.

Im Clerus ist denn auch die Regierungszeit Karl's keineswegs unter die glücklichen Epochen der Kirche gezählt worden. Nach dem Reichstag, den Ludwig der Fromme im August des Jahrs 822 gehalten, erklärte im Hinblick auf die hier beschlossenen kirchlichen Reformen der ehrwürdige Abt von Corbie Adalard: es sei niemals seit den Tagen des Königs Pippin in hochherzigerer und ruhmvollerer Weise das öffentliche Interesse bedacht und gefördert worden. Zwischen Pippin's und Ludwig's Regierung liegt, wie männiglich bekannt, die Karl's des Großen. Der greise Abt von Corbie konnte nicht discreter

aber auch nicht deutlicher sein Urtheil über den Character von Karl's kirchlicher Regierung zu erkennen geben. Das dem Vater und dem Sohn Karl's ertheilte Lob gründet sich freilich in keiner Weise auf einen wesentlichen, sondern höchstens auf einen graduellen Unterschied zwischen den von diesen einerseits, von Karl andrerseits in kirchlichen Dingen geübten Machtbefugnissen.

Unter Ludwig's des Frommen Regierung macht sich eine Reaction gegen den Druck der kaiserlichen Gewalt auf die Kirche bemerkbar. Die achener Synode vom Jahre 817 stellte das Verlangen, daß die Bischöfe den canonischen Satzungen gemäß frei von Clerus und Volk gewählt würden. Ludwig gewährte diese Forderung. Nicht minder wurde verheißen, daß alle Einziehungen von Kirchengut aufhören sollten. Auf der von Ludwig berufenen pariser Synode vom Jahre 829 wurde sogar direct ausgesprochen, wie eine Hauptursache der vielen Uebel der Zeit darin zu suchen sei, daß die fürstliche Gewalt sich gegen Gottes Willen in kirchliche Angelegenheiten einmische. Zugleich wird gerügt, daß die Geistlichkeit theils aus Unkenntniß und Mißachtung ihrer Pflichten, theils aus Habsucht mit weltlichen Angelegenheiten und Sorgen sich über die Gebühr befasse.

Man würde sich aber sehr täuschen, wenn man glaubte, daß dieselbe Synode nun einer Trennung von Kirche und Staat das Wort geredet habe. Die priesterliche Ordnung und die königliche Ordnung sind vielmehr — das ist die allgemeine Anschauung des Verhältnisses, von der man auch hier ausgeht — Ein Leib. Die Abweichung von dem thatsächlich bestehenden System liegt nur darin, daß von dem Standpunct der Synode nicht das Reich, sondern die Kirche die Einheit darstellt, zu der

beide Gliederungen sich verbinden und zusammenwachsen. Welche der beiden Ordnungen, die königliche oder die priesterliche, als die maßgebende gedacht ist, kann schon hiernach nicht zweifelhaft sein. Zur Hebung jedes Zweifels wurde aber noch besonders beschlossen die Macht und Würde des geistlichen Standes in Erinnerung zu bringen durch den Hinweis auf Constantin's Ausspruch: „Gott hat euch zu Priestern bestellt und hat euch Macht verliehen auch über uns zu richten; ihr aber könnt von Menschen nicht gerichtet werden."

In welchem Sinn das Richten über Könige hier verstanden war, das sollte Kaiser Ludwig an sich selbst sehr bald erfahren, als die durch Bischöfe seines Reichs über ihn verhängte Kirchenbuße ihn der Krone beraubte.

Die Synode von Paris ist der Vorbote einer nahen Zeit, in der das Blatt sich wenden, das Verhältniß zwischen weltlicher und kirchlicher Macht eine Umgestaltung erleiden sollte. Es wurde beschlossen, daß man sich gegenwärtig mit der Andeutung des Uebelstandes begnügen und diese Sache auf eine gelegenere Zeit verschieben wolle. Die Bischöfe hatten das historische Gefühl, daß es ihrer Beschlüsse nicht mehr bedürfe.

Es ist wohl kaum nöthig noch besonders hervorzuheben, daß Karl, mit dem christlichen Maßstab gemessen, im höchsten Maß Unrecht hatte. Nicht die königliche Gewalt ist von Christus zur Regierung seiner Kirche eingesetzt.

Daß Karl selbst in dieser Richtung zuweilen Scrupel kamen, ist gewiß. Man möge es ihm nicht als Vermessenheit anrechnen, so leitet er einmal Verordnungen über kirchliche Gegenstände ein, wenn er in das kirchliche Gebiet eingreife;

auch König Josias habe durch Ermahnungen und Strafen sein Volk zum wahren Gottesdienst zurückgeführt.

Karl fühlte das Bedürfniß einer Rechtfertigung.

Freilich ist sein persönliches Verschulden nicht allzu schwer. Der größere Theil der Schuld fällt auf die zur Leitung der Kirche berufenen Organe selbst. Sie hatten es geschehen lassen, daß das im Wesen des Christenthums begründete, von ihm unzertrennliche Princip der Freiheit der Gewissen verdunkelt, ja gänzlich ausgelöscht wurde.

Nicht mehr allein durch Lehre und Beispiel, durch den Geist, sollten die Menschen für die christliche Wahrheit gewonnen werden, sondern, wenn es nicht anders ging, auch durch Zwang. Wo aber das eintritt, wo die Kirche ihren Beruf nicht mehr lediglich darin findet die Verkünderin des Heils, die Erzieherin zur sittlichen Freiheit zu sein, wo sie zu einer mit äußern Mitteln wirkenden Zwangsanstalt wird, da muß der mit ihr sich verbündende, mit ihr verschmelzende Staat entweder auf allen eignen Willen verzichten, sich lediglich zum blinden Werkzeug des Gebots der Kirche machen, oder er wird umgekehrt der Kirche sein Gesetz auferlegen, er wird die Bedingungen vorschreiben, unter denen er seinen Arm gewährt, er wird selbst in kirchlichen Dingen entscheiden und gebieten. Daß die Kirche durch ihr äußeres Machtgebot die Welt regiere, dazu war der Moment noch nicht gekommen, wenn er auch nahe vor der Thür stand und vernehmlich genug anklopfte. Bei der einmal feststehenden Prämisse, der auch Karl sich nicht entziehen konnte, daß das Christenthum kein Gesetz der Freiheit, sondern des Zwangs sei, blieb daher nichts andres übrig, als daß Karl selbst die Zügel in die Hand nahm. Statt nichts

als ein Vollstrecker, ein Henker der Kirche zog er es vor ihr Gesetzgeber und Regierer zu sein. Und Papst wie Bischöfe ergaben sich im ganzen willig darin. Man fand es in der Ordnung, daß der Kaiser „die Kirchen verwalte, nicht nur das Volk, sondern auch den Clerus regiere“. Die Hierarchie erkannte, daß Karl in der Sache ihre Geschäfte führe und ihr die Wege ebne. Noch zu Ende des neunten Jahrhunderts sprach Papst Johann VIII. es dankbar aus, daß Karl im allgemeinen die Kirchen erhöht und die Religion von Irrthümern gereinigt habe.

Was nun die Stellung betrifft, die Karl zum römischen Pontificat einnahm, so hat er die von seinem Vater mit dem Papst geknüpfte Verbindung festgehalten und auf das sorgfältigste gepflegt. Die römische Kirche, den Apostelsitz, zu schützen galt ihm als eine seiner vornehmsten Pflichten. Daß der Vorrang der römischen Kirche nicht von Menschen und Concilien, sondern von Gott selbst herrühre, stand ihm fest. Aber der Papst mit seinen weltlichen Besitzungen ist ein Unterthan seiner kaiserlichen Gewalt. Unmittelbar nach der Krönung läßt er sich vom Papst adoriren und damit anerkennen, daß er nun an die Stelle des griechischen Kaisers getreten ist. Auf den päpstlichen Münzen erscheint jetzt der Name Karl's. In kirchlicher Beziehung ist Rom die erste Metropole des Reichs. So weit entfernt war Karl in der Krönung und Weihung durch den Papst den Rechtstitel für die Kaiserwürde zu erkennen, daß er im Jahr 813 seinen Sohn Ludwig in Achen selbst zum Kaiser krönte, oder — nach einer andern Nachricht — ihm gebot die Krone sich auf's Haupt zu setzen. Ludwig ließ sich dann freilich im Jahr 816 durch Stephan V. in Reims

salben und krönen. Aber noch bevor dies geschehen war, gleich nach Uebernahme des Pontificats, hatte derselbe Papst das römische Volk geheißen den Eid der Treue gegen Ludwig abzulegen. Und die Päpste haben seine Regierungsjahre als Kaiser immer vom Tode Karl's des Großen an gezählt.

So schien denn in der That das römische Imperium auch in seinem Verhältniß zur Kirche wieder aus der Asche erstanden. Es dürfte schwer sein überzeugend nachzuweisen, daß Karl seiner Krönung durch den Papst im wesentlichen eine andre Bedeutung beigelegt habe, als die es hatte, wenn der Patriarch von Constantinopel den byzantinischen Kaiser krönte.

Das Einzige, was als neu gelten konnte, war die specielle Schutzpflicht, die dem Imperator gegenüber dem Stuhl Petri und der römischen Kirche oblag. Aber dieses besondre Verhältniß war älter als das durch Karl erneuerte Kaiserthum; es hatte seinen Ursprung in dem an das fränkische Königthum geknüpften Patriciat, der dann später in dem Kaiserthum aufging.

Der wesentliche Inhalt der Kaiserpflicht war nach Karl's Idee der Schutz, die Erhöhung und Verbreitung der allgemeinen Kirche.

Und das Correlat dieser Pflicht war das Recht des Kaisers die Kirche zu regieren. „Christus hat die catholische und apostolische Kirche, die er mit seinem kostbaren Blut losgekauft hat, Uns zur Beschützung und zur Regierung anvertraut,“ heißt es in der die Gründung des Erzbisthums Hamburg enthaltenden Urkunde Ludwig's des Frommen vom Jahre 834.

Aber die Fundamente dieser Herrschaft über die Kirche waren schwach, schwächer als die ersten Träger der wieder-

hergestellten Kaisergewalt selbst glauben mochten; sie waren untergraben, bevor sie noch gelegt wurden. Freilich die Verbindung zwischen Staat und Kirche an und für sich war fest geknüpft, ihr Aufbau zu einer gemeinsamen politisch-kirchlichen Ordnung für lange Dauer gegründet. Die Idee der Zwangskirche war in den moralischen Anschauungen und Antrieben der Menschen so fest gewurzelt, daß sie ihnen als die wesentliche Form der christlichen Gesellschaft erschien. Aber das Verhältniß, in dem die Machtmittel der beiden Verbündeten zu einander standen, hatte sich seit den Zeiten Constantin's und Justinian's verändert.

Als der römische Staat christlich wurde, da konnte er das ganze Gewicht einer tausendjährigen Geschichte gegenüber der Kirche in die Wagschale legen. Die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Basis, von der aus das römische Imperium das Bündniß mit der Kirche schloß, war über jede Anfechtung erhaben. Auch dasjenige Element des Kaiserthums, auf das es hier vor allem ankommt, seine Universalität, beruhte auf keiner von der Kirche empfangenen und abgeleiteten Idee. Schon die heidnischen Imperatoren waren die Beherrscher des Erdkreises.

Ganz anders war das Verhältniß des erneuerten römischen Reichs Karl's des Großen. Wenn auch in seinen materiellen Grundlagen auf sich selbst gestellt, eine freie Schöpfung Karl's und seiner Vorfahren, so war es doch grade in dem, was jetzt den Grundgedanken des Imperium bildete, in seiner weltumfassenden Aufgabe, in der ihm innewohnenden Bestimmung die Nacken aller Völker der Erde unter sein Joch zu beugen ein Product der Kirche.

Dieser Mangel an ursprünglicher und selbständiger Bedeutung des erneuerten Reichs konnte durch die Persönlichkeit Karl's zeitweilig aufgewogen, aber nicht für alle Zukunft gehoben werden. Früher oder später mußte es in dem gegenseitigen Verhältniß der beiden Gewalten zur Geltung kommen, daß die ideellen Grundlagen, auf denen das Reich ruhte, sich auf kirchlichem Boden befanden.

So lange Karl lebte, hatte es in diesem Punct keine Noth. Papst Hadrian hat ihn einmal den neuen Constantin genannt, zunächst in einem ganz besondern Sinn und in dem Irrthum befangen, daß die angebliche Schenkung Constantin's ein historisches Factum sei. Aber in einem allgemeineren Sinn hat dieser Zeitgenosse und Freund Karl's das Richtige getroffen: — Karl hatte in der That das Bewußtsein des Imperator und wußte die Stellung eines Constantin zu behaupten.

Aber Karl verstand es nicht die Einheit und den Bestand des Reichs für die Zukunft zu sichern. Der Grundsatz des fränkischen öffentlichen Rechts, daß das Reich unter die Söhne zu theilen sei, war mächtiger als das im Begriff des Imperium liegende Postulat der Untheilbarkeit. Daß nach Karl's Tode die Einheit zunächst noch erhalten blieb, war nicht sein Verdienst, sondern ein Werk des Zufalls. Die Päpste und ein großer Theil des Clerus haben dann freilich alles daran gesetzt die Einheit des Reichs, soweit es möglich wär, zu retten. Als aber ihre Bestrebungen an der Macht der Verhältnisse scheiterten, da ist die nun unvermeidlich gewordene Schwäche des Kaiserthums einer der Haupthebel gewesen um die Macht des Papstes und mit ihm der gesammten Kirche in weltlichen Angelegenheiten hoch emporzuheben.

Und wie ganz anders war die Machtstellung, welche das Papstthum kurz vor Karl's Annahme der Kaiserwürde erlangt hatte, als zu jener Zeit, da Constantin oder Justinian Kaiser waren, zur Zeit des Silvester oder Vigilius. So hatte noch kein Papst zu irgend einem Fürsten gesprochen wie der heil. Petrus durch den Mund Stephan's III., der dem König Pippin mit der ewigen Verdammniß drohte, wenn er nicht mit Heeresmacht komme um ihn zu schützen. Das hatte kein römischer Kaiser unternommen, daß er wie Pippin zweimal in den Krieg zog um aus Liebe und Gehorsam gegen den heil. Petrus für ihn eine weltliche Herrschaft zu begründen. Und kein Nachfolger des heil. Petrus hatte die ihm verliehene Schlüsselgewalt je so verstanden wie Stephan III., der bei Strafe der Abtrennung vom Leibe Christi die fränkischen Großen verpflichtete nie einen König zu wählen, der nicht ein Nachkomme Pippin's sei.

Diese Thatsachen liefern den unwiderleglichen Beweis, daß seit dem Aufhören des abendländischen Kaiserthums in den Anschauungen der Menschen über die Stellung des Papstthums und mit ihm der gesammten Kirche eine Revolution sich vollzogen hatte. Hatten Constantin und seine Nachfolger den Bischöfen auf weltlichem Gebiet Einfluß und Privilegien gewährt, so waren dies lediglich accessorische und zufällige Attribute ihrer geistlichen Gewalt, die ihnen durch staatliche Concession ertheilt waren. Hier aber wurden Ansprüche erhoben und anerkannt, welche voraussetzten, daß der Papst kraft der von Christus ihm verliehenen Binde- und Lösegewalt in weltlichen Angelegenheiten zu gebieten habe.

Unter Karl's des Großen Regierung haben diese Ansprüche wohl geruht; aber den Grundsatz zu überwinden hat der große

Kaiser nicht vermocht. Dies konnte nur gelingen durch die Lösung der falschen Verbindung zwischen Staat und Kirche, deren Character darin besteht, daß die Kirche durch staatliche Mittel wirkt. Statt die Lösung zu versuchen hat Karl die Verbindung nur noch befestigt. Daß er sich selbst zum Haupt der Kirche machte, war im Wesen ohne Einfluß. Damit war nur der Sitz der Gewalt verlegt, ihr Inhalt und Character blieb derselbe.

Als nach Karl's Tode der von ihm errichtete gewaltige Bau in Trümmer sank und die Kirche das, was ihr gebührte, wieder an sich nahm, da zeigte sich, daß Karl statt dem Anspruch der Kirche auf Herrschaft über das Weltliche Abbruch zu thun ihm umgekehrt nur Vorschub geleistet hatte.

Zunächst freilich handelte es sich weniger darum die Herrschaft der Kirche über den Staat zu realisiren, als vielmehr die Kirche gegen die Vergewaltigung durch die weltliche Macht zu schützen.

Die vorzüglichste Aufgabe des durch Karl erneuerten römischen Kaiserthums war vom kirchlichen Standpunct aus der Schutz der Kirchen gewesen. Das weltliche Haupt der Christenheit hielt seine starke Hand, wie über dem Papst, so über den Erzbischöfen, Bischöfen, Aebten, so über dem letzten Cleriker. Mit der Reichstheilung vom Jahre 843 fiel dieser Theil des kaiserlichen Berufs weg. Die Kaiserwürde blieb, aber sie hatte ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Der Kaiser war nicht mehr der Hort und Schirm der allgemeinen Kirche, sondern nur noch der römischen Kirche. Der Beruf die Kirchen seines Theilreichs zu schützen war ihm gemein mit jedem christlichen König.

Es galt naturgemäß einen Ersatz für den verlornen Schutz und die verlorne Sicherheit zu finden. Dieses Bedürfniß, welches in andrer Zeit vielleicht weniger stark hervorgetreten wäre, mußte in den Drangsalen der Bürgerkriege, von denen während Ludwig's des Frommen und seiner Söhne Regierung das Reich heimgesucht war, in dem durch sie bewirkten Umsturz der bestehenden Ordnungen auf das dringendste sich geltend machen. Am meisten hatte die Noth der Zeit grade die Geistlichkeit empfinden müssen. Die Kirchen waren von den Königen und weltlichen Großen ihrer Güter beraubt, Erzbischöfe und Bischöfe von ihren Sitzen verdrängt, vacante Sitze nach politischen Rücksichten, Klöster an Laien verliehen worden, die Kirchenzucht war erschüttert. Vergeblich hatte eine Reihe von Synoden Vorschläge zur Besserung gemacht und versucht die weltlichen Gewalten zur Anerkennung der kirchlichen Rechte zu bewegen. So instäudig die Bitten, so gerecht die Beschwerden, so gemäßigt im allgemeinen die Forderungen waren, so verhallte doch entweder die Stimme des Episcopats ungehört in den Stürmen der leidenschaftlich aufgeregten Zeit, oder die Bischöfe wurden auch mit ihren Anträgen gradezu abgewiesen.

Was auf dem graden Weg nicht zu erreichen war, das müsse nun, so flüsterte die alte Muhme Schlange, auf krummem versucht werden.

Die Thatsachen, welche den Gegenstand der kirchlichen Beschwerden bildeten, standen zum großen Theil in Widerspruch mit derjenigen Freiheit und Unabhängigkeit, welche die Kirche haben muß um ungehindert ihres von Christus ihr ertheilten Berufs zu walten. Das hatten die Bischöfe in der letzten Zeit oft genug geltend gemacht und waren ebenso oft damit nicht

durchgedrungen. Es kam darauf an die Welt zu überzeugen, daß die von den Bischöfen in Anspruch genommenen Rechte schon längst anerkannt seien. Mit den überlieferten ächten Rechtsaufzeichnungen aber war das eine schwierige Aufgabe. Grade die Grundsätze, um die es gegenwärtig sich handelte, waren im geschriebenen Recht nur schwach zum Ausdruck gelangt. Die ältesten Einrichtungen der Kirche haben sich, anknüpfend an die Vorschriften Christi und der Apostel, im Wege der Uebung, nicht der Gesetzgebung gebildet. Ueberdies lag in den Zeiten der Verfolgung der Schutz der Kirche gegen Vergewaltigung nicht in äußern Institutionen, sondern in dem Geist, der die Christen beseelte. Die spätere Rechtsentwickelung aber hatte zu sehr unter dem Einfluß der falschen Verbindung zwischen Kirche und Staat gestanden, als daß daran gedacht wäre Garantien der Freiheit und Unabhängigkeit, wie sie die gegenwärtige Zeit forderte, zu schaffen. Eine Sammlung älterer kirchlicher Gesetze hatte Karl der Große von seinem ersten Besuch in Rom als ein Geschenk des Papstes Hadrian nach Hause gebracht. Was man aber aus dieser und andern im Frankenreich verbreiteten kirchlichen Rechtssammlungen zusammengestellt hätte um damit wie mit einer bill of rights den Uebergriffen des Staats zu begegnen, das würde zur Erzielung einer durchschlagenden Wirkung kaum ausgereicht haben. Frommer und zugleich gelehrter Betrug entschloß sich daher das, was mit ächten Autoritäten nicht zu erreichen war, mit erdichteten zu versuchen; denn auf Autoritäten, auf unwidersprechliche Autoritäten war es abgesehen.

Hatte man aber einmal das Hinderniß, welches einem solchen Unternehmen das achte Gebot in den Weg legte, glück-

lich überwunden, dann war auch die Versuchung nahe sich nicht auf die Forderungen zu beschränken, welche die fränkischen Bischöfe in den Bedrängnissen der Gegenwart an die Könige gestellt hatten, sondern systematisch und von Grund aus Abhülfe zu schaffen. Es galt nun einen kirchlichen Verfassungsbau aufzuführen, unter dessen schützendem Dach sich für alle Zukunft sicher wohnen ließ. Der fromme Baumeister, der dies unternahm, hat sich der Maske des heil. Isidorus von Sevilla bedient, unter der es ihm gelungen ist die Menschheit Jahrhunderte hindurch gründlich hinter's Licht zu führen.

Zur Würdigung der Tendenz der Decretalen des falschen Isidorus genügen nach dem bereits Gesagten wenige Bemerkungen.

Der Papst und ein großer Theil der fränkischen Bischöfe haben sich mit lebhaftem Eifer nach Karl's des Großen Tode um die Erhaltung der Einheit des Reichs und damit des Weltkaiserthums bemüht. Sie schlugen damals die in dem Imperium liegende Gewähr des Schutzes der Kirche höher an als das Interesse der Befreiung von der Vormundschaft der kaiserlichen Gewalt. Sie waren der Ansicht, daß ein durch ihren Einfluß geleiteter Kaiser eine sichre Schutzwehr gegen willkürliche Vergewaltigung durch die Könige und Großen sein werde. Als aber die Sache der Einheit rettungslos verloren war, da handelte es sich um Ersatz für den Schutz, den das Kaiserthum hatte gewähren sollen und nicht mehr gab. Diesen Ersatz schien nach der ganzen Stellung, die er einnahm, allein der Papst bieten zu können, der jetzt wieder das einzige Haupt, der einzige persönliche Repräsentant der gesammten Christenheit war. Der falsche Isidor hat es daher vor allem als seine Auf-

gabe betrachtet Institutionen in's Leben zu rufen, welche die Wirksamkeit dieses Schutzes verbürgen sollen, und zugleich seinen Schöpfungen den Respect dadurch gesichert, daß er sie als Anordnungen Christi selbst oder der Apostel oder des alle andern an Ansehen überragenden ersten allgemeinen Concils von Nicäa hinstellt.

Daß in allen wichtigeren und schwierigeren Angelegenheiten an den apostolischen Stuhl zu berichten sei, das hatten schon Päpste des fünften Jahrhunderts, Innocenz und Leo, in Schreiben an Bischöfe verschiedener Provinzen ausgesprochen. Der falsche Isidor läßt in den von ihm erdichteten Decretalen der ältesten Bischöfe von Rom, die meistens die Form allgemeiner Gesetze an sich tragen, diese Einrichtung schon von den Aposteln auf Christi Geheiß getroffen sein. „Denn die Apostel haben das auf Geheiß des Heilands angeordnet, daß wichtigere und schwierigere Fragen immer an den apostolischen Stuhl berichtet werden," heißt es in dem Schreiben des Anacletus, der nach des heil. Irenäus Angabe ein Zeitgenosse und der zweite Nachfolger des heil. Petrus gewesen sein soll. Das war denn freilich eine unwidersprechliche Autorität.

Ebenso ist das Gericht über Bischöfe nach den Anordnungen Christi und der Apostel dem apostolischen Stuhl übertragen. Auch wenn er sich selbst schuldig bekennt, sollen die Mittelinstanzen einen angeklagten Bischof nicht anders verurtheilen dürfen als auf Grund der Gutheißung des Papstes. Und die Synode, die ihn verurtheilt, muß vom apostolischen Stuhl berufen sein. Daß das Concil von Nicäa dies angeordnet habe, läßt der falsche Isidorus den Nachfolger des Silvester, den Papst Julius, versichern. Jeder Bischof kann aber dadurch die

Sache sofort an den apostolischen Stuhl bringen, daß er seine Richter für parteiisch erklärt. Kein Bischof, der den Papst angerufen hat, darf verurtheilt oder seiner Güter beraubt werden, weil Jesus Christus bloß dem heil. Stuhl dies gestattet hat. Wer anders als durch das Urtheil des Papstes seines Bischofsamts entsetzt ist, soll restituirt werden. Das hat, wie uns die von dem falschen Isidor erfundene Autorität glauben machen will, schon seit den Zeiten der Apostel gegolten und ist durch das Concil von Nicäa bestätigt worden. Bischöfe, welche von ihren Sitzen vertrieben und ihrer Güter und Einkünfte beraubt sind, brauchen sich erst nach voller Wiederherstellung des früheren Verhältnisses auf eine Klage einzulassen.

Auf einer durch das Concil von Nicäa erneuerten apostolischen Anordnung soll es beruhen, daß keine Synode ohne Genehmigung des apostolischen Stuhls gehalten werden darf und alle Synodalbeschlüsse der päpstlichen Bestätigung bedürfen. Allgemeine Concilien müssen nach den evangelischen, apostolischen und canonischen Vorschriften vom Papst berufen werden.

Diese Privilegien in Betreff der Berufung der Concilien, der Gerichtsbarkeit über Bischöfe und der Entscheidung der wichtigeren Angelegenheiten sind dem apostolischen Stuhl deshalb übertragen, damit von ihm den Unterdrückten Hülfe gewährt werde, die ungerecht Verurtheilten ihre Restitution erhalten und die Ungerechten, welche gegen sie Gewalt verübten, nicht ungestraft ausgehen.

Aber nicht bloß die Bischöfe schützt der Papst, an die römische Kirche können alle appelliren und zu ihr Zuflucht nehmen um an ihren Mutterbrüsten genährt, durch ihr Ansehen geschützt und von den wider sie verübten Bedrückungen erlöst

zu werden; „denn weder darf noch kann die Mutter ihren Sohn vergessen", versichert die falsche Autorität des Papstes Zepherinus.

Daß die Cleriker auch in weltlichen Rechtssachen nicht von einem Laien gerichtet werden dürfen, war schon viel früher durch erdichtete Autoritäten allgemein ausgesprochen worden. Unter den Karolingern hatte der befreite Gerichtsstand des Clerus im ganzen in demselben Umfang sich erhalten, in dem er schon unter den Merovingern Geltung hatte. Die falschen Decretalen stellen es als ein von den Aposteln stammendes Rechtsprincip auf, daß kein weltlicher Richter gegen einen Geistlichen eine Klage annehmen dürfe. Wenn einzelne Gegner und Verfolger der heil. Kirche sich erdreisten die Priester Gottes bei dem weltlichen Richter anzuklagen, so steht das in Widerspruch mit der Vorschrift des Apostels, daß die Sache aller Christen vor die Kirche gebracht werden solle.

Was ich hier aus den falschen Decretalen angeführt habe, soll zeigen, daß ihr Verfasser beabsichtigte: einmal den Clerus von jedem weltlichen Einfluß, und zwar nicht bloß für das kirchliche, sondern auch für das bürgerliche Gebiet zu emancipiren, und zweitens die Macht und den Einfluß des Centrums der Hierarchie, des apostolischen Stuhls, beträchtlich zu erhöhen, die Kirche aus einer auf föderativer Grundlage organisirten Gemeinschaft in eine absolute Monarchie umzugestalten, jedoch nicht um damit in erster Reihe herrschsüchtigen Tendenzen des Bischofs von Rom, sondern dem vermeintlichen Interesse der ganzen, insbesondre aber der fränkischen Kirche zu dienen.

Wenige Jahre nach dem Erscheinen der falschen Decretalen erblicken wir auf dem Stuhl des heil. Petrus einen Mann

von kühnem Herrschergeist, der die von dem falschen Isidorus auf unwidersprechliche Autoritäten gestützten Grundsätze in's Leben einzuführen sucht.

Alle Rechte der Bischöfe wurzeln nach ihm in der von Christus dem heil. Petrus und seinen Nachfolgern verliehenen Vollmacht. Alle Beschlüsse der Concilien sind ohne die Bestätigung des Papstes ungültig; er allein kann Bischöfe absetzen; er kann Appellationen aus dem ganzen Erdkreis annehmen, von allen, die zu der dem heil. Petrus anvertrauten Heerde gehören; er kann über die ganze Kirche richten, während niemand ihn zu richten die Gewalt hat.

Das sind die Grundsätze, die Nicolaus I. in seinen Schreiben verkündet, in seinen geistlichen Regierungshandlungen zur Anwendung bringt.

Im Bewußtsein solcher erhabenen Würde, tief durchdrungen von seiner Verantwortlichkeit, macht er seine geistliche Autorität gegenüber den Mächtigen dieser Erde, gegenüber Königen und Kaisern, geltend wie vor ihm noch kein Papst.

Wie aber er das Verhältniß der Kirche und des apostolischen Stuhls, des Quells aller kirchlichen Gewalt, zu den weltlichen Dingen auffaßt, darüber belehrt uns das bezeichnende Wort, welches er an den König Karl den Kahlen richtet, daß seine Väter allen Zuwachs an Macht und Ehren, alle Herrlichkeit durch die Kirche empfangen haben. Ein Jahrhundert früher hatte Paul I., der Nachfolger desselben Papstes, durch welchen Pippin zum König gesalbt wurde, zu dessen Söhnen ein ähnliches Wort gesprochen: „Gott hat seinen Apostel Petrus durch dessen Stellvertreter ausgesandt und euch zu dem erhabenen Gipfel des Königthums emporgehoben.“

Diese Anschauung, daß der Kirche unmittelbare Macht auch über das Irdische, über Königthümer und Herrschaften, verliehen sei, hatte ein Jahrhundert hindurch geruht. Nicolaus war der Mann sich ihrer wieder zu erinnern.

Nachdem das Kaiserthum seine weltgebietende Stellung verloren und damit sein Beruf die allgemeine Kirche zu schützen aufgehört hatte, galt es, wie ich früher bemerkt habe, die so entstandene Lücke auszufüllen. Die falschen Decretalen hatten nur den einen Theil der Aufgabe in's Auge gefaßt, der darin bestand den Clerus von der Unterordnung unter die Staatsgewalt frei zu machen und in der kirchlichen Verfassung Garantien gegen willkürliche und gewaltsame Schädigung der Interessen der Kirche zu schaffen. Der freie kirchliche Staat, der neben dem weltlichen Staat aufgerichtet, nicht ihm untergeben ist, war jetzt im Princip vorhanden; aber seine Regierer waren weit entfernt an eine Trennung der beiden heterogenen Gebiete, des geistlichen und des weltlichen, zu denken. Die mit den Machtmitteln des Staats wirkende Zwangskirche sollte fortbestehen. Ein Rabanus Maurus, ein Hinkmar von Reims finden es mit ihren Ansichten vom Christenthum vereinbar, daß der von ihnen der Ketzerei beschuldigte Gottschalk so lange gepeitscht wird, bis er halbtodt das Buch, in welchem er die Belegstellen für seine Lehre zusammengetragen, den Flammen überliefert, und darauf zu ewigem Gefängniß verurtheilt wird.

Das war ja der practisch wichtigste Inhalt des kaiserlichen, jetzt auf die Theilkönige übergegangenen Berufs gewesen, daß der weltliche Herrscher zur Ausführung der kirchlichen Gebote seinen Arm lieh. Das hatte Karl auch gewollt, gethan, nur nicht im Sinn eines Werkzeugs, sondern eines freien Verwalters, ja eines Gebieters der Kirche.

Der zweite, nicht minder wichtige Theil der noch zu lösenden Aufgabe war daher der, daß der Papst, nachdem das Weltkaiserthum sich nicht hatte behaupten können, sich selbst zum Herrn der Welt machte.

Das war offenbar das einzig Consequente.

Wenn Christus eine Kirche gewollt hat, wie sie in den falschen Decretalen aufgebaut ist und wie sie im Geist von Nicolaus I. lebte, dann hat er ihr auch die oberste Gewalt über alles Irdische gegeben, dann sind alle weltlichen Fürsten nur Beamte, Statthalter der Kirche. Der Kaiser als Schützer der römischen Kirche mag immerhin fortbestehen; aber über dem Kaiser und den Königen der einzelnen Reiche steht das wahre Oberhaupt der Christenheit, das nicht blos Weltbischof, sondern auch Weltkönig, Quelle nicht bloß alles geistlichen, sondern auch alles weltlichen Rechts ist.

Hat auch diese Idee noch nicht die Gestalt eines formulirten Grundsatzes angenommen, so beginnt sie doch schon in den Thatsachen sich vorzubilden. Am meisten gilt dies von dem Verhältniß des Kaiserthums zum Papstthum.

Ludwig der Fromme und sein Sohn Lothar trugen bereits die Kaiserkrone, als sie vom Papst gesalbt und gekrönt wurden. Aber schon Ludwig II. hat erst mit der päpstlichen Salbung die Kaiserwürde erlangt. Für die weitere Gestaltung des Verhältnisses in der Theorie wie in der Praxis ist jedoch von größerer Bedeutung noch der Umstand gewesen, daß Ludwig nicht mehr der Sache nach Kaiser, nicht mehr Regierer einer Mehrzahl von Nationen war, nicht mehr „die Städte in Italien, Gallien und Germanien" in seiner Gewalt hatte. Das ehemalige langobardische Königreich war keine Basis für ein

römisches Weltkaiserthum. So war denn in der That die Kaiserwürde zu einem rein kirchlichen Amt geworden und es bildete sich von selbst die Auffassung, daß sie durch die Kirche verliehen werde. Die kaiserlichen Oberhoheitsrechte in Rom hat freilich Ludwig II. noch mit Entschiedenheit gewahrt. Als aber der griechische Kaiser Basilius an der Legitimität des Kaiserthums der Karolinger zu zweifeln sich erlaubte, da berief sich Ludwig auf die Verleihung des Papstes. Wie sein großer Ahn nicht durch Usurpation, sondern durch das Urtheil der Kirche, durch die Salbung und Handauflegung des Papstes das Imperium erlangt habe, so sei auch er auf dieselbe Weise zu diesem Gipfel erhoben. „Wenn du drob den römischen Papst schmähen willst, dann kannst du mit demselben Recht Samuel deshalb schmähen, weil er den von ihm selbst früher gesalbten Saul verachtet und nicht angestanden hat den David zum König zu salben.“ Allerdings ist Ludwig von der überzeugenden Kraft dieser Beweisführung selbst nicht ganz durchdrungen. Ihm scheint die Berufung auf die Machtvollkommenheit des Papstes allein nicht zu genügen um die Wiederaufrichtung des abendländischen Kaiserthums durch Leo III. zu rechtfertigen. Er sucht daher nach einem unterstützenden Grunde und findet ihn in der Lage, in welcher der Papst, von Byzanz bedroht oder verlassen, sich befunden. Diese Nothlage habe ihm das Recht gegeben.

Zu ihrer vollen Ausbildung und Anwendung aber ist die Theorie von der Verleihung der kaiserlichen Würde durch den Papst erst mit Karl dem Kahlen gelangt. Papst Johann VIII. entschied zwischen den beiden Brüdern Ludwig von Deutschland und Karl von Frankreich, indem er dem jüngeren Bruder Karl

den Vorzug gab. Wie nun dieser Papst das Verhältniß auffaßte, des hat er auf der Synode zu Ravenna im Jahr 877 ausgesprochen. Er habe eingesehen, sagt er hier, daß Karl es sei, den Gott zum Retter der Welt bestimmt habe. Daher habe er ihn mit Recht erwählt, unter Zustimmung aller Mitbischöfe, der andern Diener der heil. römischen Kirche, des hohen Senats und des ganzen römischen Volks, und ihn nach alter Gewohnheit zum römischen Kaiserthum erhoben.

Und Karl der Kahle selbst billigte mit der ganzen übrigen Welt diese Auffassung. Auf der zahlreichen Versammlung geistlicher und weltlicher Großen Oberitalien's, die Karl zu Pavia im Jahre 876 hielt, wurde er zum König von Italien gewählt, „nachdem", wie es in dem Beschluß heißt, „die göttliche Gnade dich durch den Stellvertreter der Apostelfürsten Petrus und Paulus, den obersten Priester und allgemeinen Papst Johann, auf den Gipfel des Kaiserthums erhoben hat". Ebenso erklärt die mehrere Monate später gehaltene Synode von Ponthion in Frankreich auf Karl's Geheiß: „Wie die Bischöfe und Grafen des italischen Königreichs den vom Papst erwählten und gesalbten Kaiser Karl, unsern Herrn, als Beschützer und Vertheidiger sich erwählt haben, so wählen und bestätigen auch wir ihn."

Somit war der Grundsatz anerkannt, daß die Verleihung der höchsten weltlichen Würde der Christenheit ein Recht des Papstes sei.

Daß das Verhältniß des römischen Kaiserthums der Karolinger schließlich auf diesen Ausdruck gebracht wurde, beruht auf innerer Folgerichtigkeit.

Hatte Stephan III. in seiner kirchlichen Autorität das

Mittel gefunden Pippin's Königthum aus einem durch die Macht der Thatsachen geschaffenen zu einem rechtlich unanfechtbaren Verhältniß zu machen, hatte es wirklich in seiner von Christus ihm ertheilten Vollmacht gelegen alle mit der Ausschließung aus der Kirche zu bedrohen, welche dem Recht Pippin's und seiner Nachkommen die Anerkennung weigerten, dann war es auch in Wahrheit Leo III. und er allein gewesen, der Karl den Großen zum Kaiser machte, so wenig auch Karl selbst dies jemals anerkannt hat. Wenn aber dem so war, dann stand es auch für alle Zukunft fest, daß der Papst es sei, welcher die Kaiserkrone demjenigen verleihe, den er nach göttlicher Eingebung für den Würdigsten erkenne.

Diese Auffassung ist denn auch theoretisch von den Päpsten in allem Wechsel der Zeiten festgehalten worden. Auch als durch Verknüpfung der römischen Kaiserwürde mit dem deutschen Königthum der freien Wahl der Päpste eine Schranke gesetzt war, hat sich diese Anschauung erhalten. Sie macht sich zuletzt in der Form geltend, daß das Wahlrecht der Fürsten auf Uebertragung des apostolischen Stuhls beruhe und daß der Papst das Recht und die Gewalt habe den Gewählten zu prüfen und zu verwerfen.

Freilich hat Friedrich Barbarossa einmal ein stolzes Wort gesprochen: „Unsre freie Krone betrachten wir als ein von Gott uns verliehenes Beneficium. Die erste Wahlstimme steht dem Erzbischof von Mainz zu, die übrigen Stimmen den übrigen Fürsten nach der herkömmlichen Ordnung, die Salbung zum König dem Erzbischof von Köln, die Salbung zur höchsten Würde, zur Kaiserwürde, dem Papst. Was darüber hinaus ist, das ist überflüssig und vom Uebel."

Aber nicht minder entschieden hat fast ein halbes Jahr-

hundert später Papst Innocenz III. die päpstliche Auffassung ausgesprochen. „Das ist ein feststehender und gemeingültiger Grundsatz, daß, wem die Auflegung der Hände zusteht, auch das Recht zur Prüfung hat. Oder wie? Wenn die Fürsten einen Gotteslästerer, einen Gebannten, einen Ketzer, einen Heiden zum königlichen Tyrannen wählten, sollten wir auch einen solchen Menschen weihen und krönen? Das sei ferne.“

Und der Papst hatte Recht, der Kaiser Unrecht.

Der Standpunct, von dem aus der Kaiser den Beruf des Imperium auffaßte, ist ganz der des Papstes. „Gott hat das römische Reich eingesetzt um die Spaltung in der Kirche zu verhindern.“ Die kaiserliche Gewalt ist somit der Arm der Kirche und nur dieses, das Kaiserthum ist ein kirchliches Amt. Darin sind Papst und Kaiser einig. Aber der Papst ist consequent, der Kaiser inconsequent. Denn, wenn das Kaiserthum ein kirchliches Amt ist, dann folgt auch von selbst, daß die Kirche den verwirft, den sie für würdig nicht erkennt.

Die lange Zeit, welche zwischen Johann's VIII. und Karl's des Kahlen Tagen einerseits und denen des gewaltigen Hildebrand andrerseits liegt, ist für die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat nur von untergeordneter Bedeutung. Ich meine damit, daß diese Zeit wenig dazu beigetragen hat die Ueberwindung des verkehrten Grundsatzes, daß die Kirche Christi zwingen dürfe, zu beschleunigen.

Auf zwei Arten kann ein falsches moralisches Princip vernichtet werden. Entweder es wird, bevor ihm noch vergönnt gewesen ist seine Consequenzen practisch voll und ganz zu entwickeln, von der Wahrheit im bewußten Principienkampf, Stirn gegen Stirn, überwunden. Oder es gelingt ihm ganz sich zu

erschöpfen und auszuleben. Indem es hier den Widerspruch, in welchem es zu den Gesetzen Gottes, den ewigen Grundsätzen der moralischen Weltordnung, steht, durch die Ungeheuerlichkeit seiner Consequenzen selbst demonstrirt und vor aller Augen bloßlegt, verliert es seine Gewalt über die Geister und geht elendiglich an dem Haß, der Verachtung und dem Spott der Menschen zu Grunde. Das ist das Schicksal der das Mittelalter beherrschenden Idee, daß die Kirche in weltlichen Dingen zu gebieten habe, gewesen. Diese Idee ist selbst nur abgeleitet; sie hat ihren Ursprung in dem irrigen, Christi Lehre widerstreitenden Grundsatz, daß zu den Mitteln, welche die Religion anwenden dürfe, auch der Zwang gehöre. Diese Verirrung, dieser Abfall von der Wahrheit hat im alten römischen Reich zu dem Gebilde einer vom Staat privilegirten und zugleich bevormundeten Staatskirche geführt. Im Mittelalter ist auf seinem Grunde das weltbeherrschende Papstthum erwachsen. Diese Erscheinungsform des Grundirrthums hat nun allerdings keineswegs sich durchzusetzen vermocht ohne auf heftigen Widerstand zu stoßen; nur unter welterschütternden Kämpfen ist es ihr gelungen sich zu entwickeln und zur Geltung zu bringen. Aber in der langen Fehde, welche Kirche und Staat um die Gränzen ihrer Berechtigung im Mittelalter geführt haben, finden wir auch in den Reihen der Vorkämpfer für die Rechte des Staats kaum einen Einzigen, dem nur eine Ahnung dämmerte, wo denn der Grundirrthum der Gegner, die Wurzel des Uebels stecke, wo denn eigentlich der Abfall von der Wahrheit in dem bekämpften System liege. Gegen was sie ihren Widerstand richten, das ist nicht das falsche Grundprincip, daß das Bekenntniß und die Befolgung der Gebote der Religion erzwungen werden dürfen,

sondern es ist die concrete, die veränderte Gestalt, in der ihnen dieser alte Irrthum entgegentritt; es ist die ihrer Zunge übelschmeckende Frucht des von ihnen selbst gebilligten Grundsatzes. Was in ihrer Opposition zum Ausdruck kommt, das ist nicht die Erkenntniß des Irrthums; das ist — ganz abgesehen von selbstsüchtigen Motiven und Interessen — die Natur der Dinge, die sich aufbäumt gegen die Gewalt, die man ihr anthut und nicht selten mit elementarer Kraft die Dämme des herrschenden Systems durchbricht; das ist die objective Macht der Wahrheit, welche die Menschen zu ihren Werkzeugen gegen ihr eignes Wissen und Wollen macht. Aber eine Ueberwindung des Irrthums ist auf diese Weise nicht möglich. Im Kampf den Irrthum zu überwinden ist nur denen möglich, die selbst das Fundament der Wahrheit unter ihren Füßen haben, nicht aber denen, welche den Irrthum, gegen dessen Folgen und Auswüchse sie sich sträuben, selbst im Herzen tragen. Jeder scheinbare Sieg verkehrt sich ihnen bald in eine Niederlage. Statt daß der momentane Vortheil, den sie erringen, ihnen Bundesgenossen würbe, vermehrt vielmehr der Verrath an der gemeinsamen Sache, dessen sie sich schuldig gemacht haben, nur die Zahl und die Macht ihrer Feinde. Die Ghibellinen konnten die Guelfen durch eigne Kraft niemals überwinden. Auch ihnen war, wie den Gegnern, Christi Reich ein Reich von dieser Welt, die Religion ein äußeres Zwangsgesetz. Der ganze Streit drehte sich um die Frage: wer in diesem Reich die oberste Gewalt habe, die Kirche oder der Staat, der Papst oder der Kaiser.

Die Idee, daß die Kirche zur Herrschaft über Irdisches berufen sei, mußte durch ihre eigne Unwahrheit sich selbst zu Grunde richten. Je schneller es ihr gelang als practisches System

ihre äußersten Consequenzen zu entfalten, um so früher war ihr der Untergang gewiß. Dazu gehörte aber vor allem, daß sie bedeutende Vertreter fand. Es liegt im Interesse der Wahrheit selbst, daß der falsche Grundsatz, wenn er denn einmal da ist. Repräsentanten habe, die ganz auf der Höhe seines geistigen Inhalts sich befinden, die ehrlich an ihn glauben und ein tapfres Herz im Busen tragen, das vor keiner Consequenz zurückschrickt.

Auf den Sieg, den das Papstthum in Johann VIII. über das Kaiserthum davongetragen, ist allerdings ein rapider und tiefer Fall des Letzteren gefolgt. Aber das Papstthum sollte seines Siegs nicht froh werden. Nicht minder tief sank die höchste geistliche Würde der Christenheit. Durch die Auflösung des Reichs der Karolinger wurden auch die kirchlichen Ordnungen in ihren Fundamenten erschüttert. Noch konnten der Papst und die abendländische Christenheit, wie einmal die Verhältnisse historisch sich gebildet hatten, eines starken Kaiserthums nicht entrathen. Bekanntlich ist das 10. Jahrhundert eine Epoche des allgemeinen Niedergangs der Sitten und der Cultur geworden. Die Centren, von denen die Impulse ausgehen sollten, waren tief unter ihr Niveau herabgesunken. Die beiden Gestirne, unter deren Leitung die höchsten Interessen der Menschheit standen, hatten ihren Glanz verloren. Das Kaiserthum wurde zu einem leeren Titel ohne die reelle Grundlage von Macht und Herrschaft. Der Apostelsitz war zu einem Object der Intriguen und Parteikämpfe unter den römischen Adelsfactionen schmählich erniedrigt. Wir sehen ihn von einer Reihe unbedeutender und unwürdiger Menschen bekleidet. Es ist jene Periode des Papstthums, welche den seine Zeitgenossen an geistiger Bedeutung weit überragenden Gerbert, den späteren Papst Silvester II., durch den Mund

des Bischofs Arnulf von Orleans auf der Synode von Reims vom Jahre 991 den strengen Ausspruch thun läßt, daß kein Gesetz den zahllosen durch Wissenschaft und tugendhaften Wandel sich auszeichnenden Priestern gebieten könne solchen Scheusalen, wie die Päpste dieser Zeit es seien, die mit allen Lastern befleckt, aller göttlichen und menschlichen Erkenntniß baar und ledig seien, zu gehorchen. „Was meint ihr, ehrwürdige Väter, daß der sei, der da sitzt auf erhabenem Stuhl und von Silber und Gold funkelt? Hat er die Liebe nicht und blähet sich auf in eitler Wissenschaft, so ist er der Antichrist, der sich in den Tempel Gottes setzt und giebt vor: er sei Gott. Geht ihm aber mit der Liebe auch das Wissen ab, dann ist er nichts als ein todtes Götzenbild und ihn befragen heißt vom leblosen Marmor sich Rath erholen."

Hoch hat dann Otto der Große das Kaiserthum wieder emporgehoben und in die verkommenen römischen Zustände mit kräftiger Hand eingegriffen. Auf längere Zeit ist nun das Papstthum wieder unter die Botmäßigkeit der kaiserlichen Macht gerathen. Aber die römische Politik der sächsischen und fränkischen Kaiser hat nicht die Bedeutung einer planmäßigen Reaction zu Gunsten der Suprematie des Staats über die Kirche, des Kaiserthums über das Papstthum gehabt. Derartige Absichten zu wecken und zu nähren war weder die allgemeine Lage der Kirche, noch die besondre des Papstthums angethan. Was speciell das Papstthum betrifft, so wollten sie dasselbe nicht erniedrigen, sondern erheben, nicht beugen, sondern aufrichten. Wenn die Ottonen und insbesondere Heinrich III. einen maßgebenden Einfluß auf die Papstwahl sich zu sichern trachteten, so ist der tiefere Grund davon nicht das Interesse ihrer Herrschaft, sondern

das Interesse des Papstthums selbst gewesen. Nicht die Macht der Kirche, sondern die Macht der Laien zu beschränken galt es.

Wenn sie zu Zeiten gewaltthätig eingriffen, so geschah dies deshalb, weil die Noth kein Gebot und die aus ihr geborne Dictatur keine Schranke des Gesetzes kennt. Es galt die Institution zu retten, welche den Schlußstein des auf dem Grunde einer tausendjährigen Geschichte errichteten Baues der gesellschaftlichen Ordnung bildete. Gab dieser Stein, der das Gewölbe zusammenhielt, nach, so war der Zusammensturz unvermeidlich und es wurde unter den Trümmern nicht nur die Kirche, sondern auch der Staat begraben.

Das römische Papstthum hat seine sittliche Wiedergeburt einem deutschen Kaiser, dem nie genug zu preisenden dritten Heinrich, zu verdanken. Durch seine deutschen Päpste wurde der Stuhl Petri aus tiefer Versunkenheit schnell wieder auf die Höhe seines apostolischen Berufs gebracht. Das Bewußtsein der Pflichten des obersten Hirtenamts, welches fast erloschen schien in seinen Trägern, war neu erwacht. Von dem edelsten Eifer erfüllt, sind Clemens II. und seine nächsten Nachfolger, vor allen der unermüdliche Leo IX., die Urheber einer Reformbewegung geworden, welche bald den ganzen Körper der Kirche wohlthätig belebend durchdrang.

Wo aber vorzugsweise das Bedürfniß der Heilung lag, das hat König Heinrich, kurz bevor er drei Päpste absetzte und von der Hand Clemens' II. zum Kaiser gekrönt wurde, mit Betrübniß vor einer großen Versammlung von Erzbischöfen und Bischöfen, „den verordneten Stellvertretern Christi in der Kirche, welche er sich zur Braut erwählt und um den Preis seines Bluts losgekauft hat", ausgesprochen mit den Worten: „Sind

doch alle Stufen des Kirchendienstes vom Papst bis zum letzten Cleriker um verfluchten Kaufpreis erworben"! Strenge wirft er den Kirchenfürsten vor, daß sie von Geiz und Habsucht erfüllt seien. Er fügt bekümmert hinzu, daß auch sein Vater während seines Lebens nur zu sehr demselben fluchenswerthen Geiz gefröhnt habe. Von Heinrich selbst aber bemerkt der Biograph Konrad's, daß an seinen Händen auch nicht der Schmutz eines einzigen Hellers klebe, den er sich für die Verleihung kirchlicher Aemter habe bezahlen lassen.

Für uns hat diese Reformthätigkeit der deutschen Päpste deshalb Bedeutung, weil sie dazu gedient hat eine totale Umgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche vorzubereiten. Wir stehen mit ihr an der Schwelle derjenigen Epoche, welche den unter Constantin dem Großen begonnenen Proceß mindestens dialectisch zum Abschluß bringen sollte.

Seit die römischen Kaiser die christliche Kirche zur Staatskirche machten, hatte die Anschauung mehr und mehr an Boden gewonnen, daß das Christenthum den Zwang in Sachen des Glaubens und der Moral nicht ausschließe. Die nothwendige logische Consequenz davon ist, daß die Kirche über den Staat herrschen muß. Im römischen Reich konnte diese Folgerung practisch nicht gezogen werden, weil sie vor der Macht der Kaiser stillstehen mußte. Die Idee des absoluten Staats erwies sich damals noch als kräftiger denn das Princip der Allmacht der Kirche. Erst dem Mittelalter war es vorbehalten an die Stelle des die Kirche bevormundenden den von der Kirche abhängigen, von ihr beherrschten Staat zu setzen.

Noch einmal freilich hatte es Karl der Große versucht ein unter weltlicher Oberleitung stehendes Gottesreich auf Erden zu begründen. Die von ihm gestiftete Monarchie ist vorzugsweise durch die Unfähigkeit seiner Nachkommen zu Grunde gegangen. Aber wenn dies auch nicht geschehen wäre, die Superiorität der kaiserlichen Gewalt über die Kirche, die Karl's Idee war, würde dennoch an der Unzulänglichkeit ihrer historischen Bedingungen gescheitert sein. Was das Kaiserthum der Constantin, Theodosius und Justinian vermochte, das vermochte nicht das wiedererneuerte Kaiserthum Karl's des Großen. Unter wesentlicher Mitwirkung des Papstthums, zu dem erklärten Zweck geschaffen, daß es die Kirche in ihrem historisch überlieferten Begriff schütze, an ein Königthum geknüpft, das seine Legitimität auf die apostolische Sanction zurückführte, — wie hätte dieses Kaiserthum auf die Dauer seine Selbständigkeit gegenüber der höchsten kirchlichen Autorität behaupten wollen? Selbst wenn die Monarchie Karl's nicht zerfallen und seine Nachfolger an Größe und Genie ihm gleichgekommen wären, sie hätten dennoch der absoluten Gewalt der Kirche sich unterwerfen müssen. Die Herrschaft des Princips der Zwangskirche vernichtet die Freiheit nicht bloß des Knechts, sondern auch des Herrn, nicht bloß des Unterthans, sondern auch des Kaisers; denn vor Gott sind alle gleich. Wenn für den Christen, der ob seines Ungehorsams gegen die Kirche von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen wird, kein Raum mehr in der bürgerlichen Gesellschaft ist, dann schleudert auch den Imperator der Bann der Kirche von der Höhe seines Throns in den Abgrund. Die alten römischen Imperatoren haben diese Consequenz zurückgewiesen, oder vielmehr sie haben dafür zu sorgen gewußt, daß der critische

Fall gar nicht eintrete. Die vom Papst gekrönten Kaiser vermochten das nicht mehr.

Das durch Otto den Großen wiederhergestellte Imperium sollte allerdings eine Fortsetzung von Karl's des Großen Kaiserreich sein. Der Idee nach umfaßt es daher nicht bloß das deutsche Reich und Italien, sondern den ganzen Occident, nicht bloß den Occident, sondern die ganze Christenheit, nicht bloß die Christenheit, sondern den ganzen Erdkreis, der, soweit er nicht schon christlich ist, doch es zu werden die Bestimmung hat. Aber dieses zum zweitenmal erneuerte römische Reich war doch viel weniger noch als Karl's Monarchie in der That und Wahrheit ein Weltreich. Es hat seine große, seine nicht genug zu würdigende Bedeutung gehabt als die leitende Macht der abendländischen Christenheit. Der Kaiser ist lange Zeit hindurch nicht bloß dem Namen, sondern auch der That nach der erste unter den christlichen Fürsten, das Oberhaupt in der christlichen Staatenfamilie, ein Schutz und Hort von Recht und Ordnung unter den Völkern gewesen. Aber immerhin war der Kaiser nicht einmal annähernd der Beherrscher der ganzen abendländischen Christenheit. Es bestand neben dem römisch-deutschen Reich eine Anzahl selbständiger Staaten, die mächtig genug waren, wenn es galt, die Behauptung ihrer Unabhängigkeit mit dem Schwert zu versuchen. Ein solcher Monarch aber, der factisch nur über einen beschränkten Theil der Christenheit gebot, hatte nicht den Beruf der päpstlichen Universalmacht die Spitze zu bieten, er hatte weder das Recht noch die Macht dazu. Wenn trotzdem das Papstthum fast ein Jahrhundert hindurch unter der Botmäßigkeit der deutschen Kaiser gestanden hat, so ist dies nicht das normale Verhältniß gewesen, sondern der Grund da-

von lediglich darin zu suchen, daß das Papstthum durch die Schuld seiner Träger tief unter die Höhe seines welthistorischen Berufs hinabgesunken und aus eigner Kraft nicht im Stande war sich von dem ungeheuren Fall zu erheben. Sobald es aber mit Hülfe der deutschen Kaiser regenerirt und neu gekräftigt dastand, mußte das Blatt sich wenden; denn der Begriff des Verhältnisses war ein andrer.

Das Streben der deutschen Reformpäpste und ihrer nächsten Nachfolger war vor allem darauf gerichtet gewesen dem in grauenhaftem Maß verbreiteten Unwesen des geistlichen Aemterkaufs zu steuern. Nicht um Würdigkeit, sondern um schnöden Mammon wurden die Kirchenämter verliehen. Bevor nicht dieses Grundübel ausgerottet oder doch beschränkt war, konnte an eine Hebung der Sitten des Clerus nicht gedacht werden. Die Bemühungen Heinrich's III. und der in seinem Geist wirkenden Päpste blieben aber ohne Erfolg, weil diese von dem edelsten Eifer beseelten Männer allein durch eine directe Bekämpfung des Uebels, durch Ermahnungen, Verbote, Strafen, Besserung zu bewirken hofften, während die äußere Ursache fortdauerte. Diese Ursache lag in der Verbindung zweier Umstände: erstens des großen mit den höheren Kirchenämtern verknüpften Besitzes an weltlichem Gut und Recht und zweitens des seit Jahrhunderten bestehenden besondern Verhältnisses, daß die Besetzung dieser Aemter nicht nach der Vorschrift der Kirchengesetze, sondern durch diejenigen geschah, welche nach dem weltlichen Recht die Eigenthümer des mit ihnen verbundenen Guts waren. Erst das Zusammentreffen dieser beiden Umstände hat die ungeheure Verbreitung des Uebels möglich gemacht.

Daß es der großen Mehrzahl derer, welche ein kirchliches

Amt um Geld oder Geldeswerth erwarben, weniger um die an das Amt geknüpfte spirituelle Gewalt als um seine Temporalien zu thun war, darf wohl ohne Bedenken angenommen werden. Wenn daher die Kirche auf ihre weltlichen Güter und Herrlichkeiten hätte verzichten wollen, so würden damit auch die geistlichen Stellen aufgehört haben Kaufliebhaber anzulocken und das Unwesen der Simonie würde aus der Welt verschwunden sein. Und nicht bloß die Simonie hätte aufgehört, der ganzen maßlosen Verweltlichung des Clerus würde damit der fruchtbare Boden entzogen sein, aus dem sie ihre Nahrung sog. Die Bischöfe, welche statt das Evangelium zu predigen und nach dem christlichen Gesetz zu leben tief in die Händel dieser Welt verstrickt, in ihre Freuden versenkt waren, welche, wie der edle Kaiser Heinrich III. mit strengem Tadel aussprach, von Geiz und Habsucht erfüllt waren, wie Gregor VII. klagte, das christliche Volk nicht aus Liebe zum Heiland, sondern nach den Impulsen weltlichen Ehrgeizes leiteten, — sie wären nun wieder ächte Nachfolger der Apostel, Verkünder des Menschensohns geworden, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlege. Und mit der Verweltlichung des Clerus würde auch demjenigen ein Ziel gesetzt sein, was in der damaligen Zeit lediglich eine Folge des großen materiellen Besitzes der Kirche war: der Abhängigkeit von der weltlichen Macht. Die Kirche wäre auf einmal frei gewesen von den Banden des Staats. Aber freilich waren die Aerzte auf dem Stuhl Petri weit entfernt an ein so heroisches Heilmittel für die Schäden der Zeit zu denken. Gesetzt aber auch, es hätte unter ihnen ein kühner Reformator sich gefunden, der von heiligem Eifer für Christus und die Kirche beseelt die Axt an die Wurzel legte, der selbst das erste Beispiel gab,

indem er die weltliche Habe der römischen Kirche unter die Armen vertheilte, — auch die edelste Begeisterung und die höchste Kraft würde an dem Widerstand der Bischöfe und der großen Masse des übrigen Clerus gescheitert sein.

Doch halten wir fest, daß es sich zunächst um einen ganz bestimmten Punct, um das Unwesen des geistlichen Aemterkaufs, handelt, dessen Ausrottung die kirchliche Reformpartei sich zur Aufgabe gestellt hatte.

Daß der Verzicht der Kirche auf ihre äußern Güter ein vollkommen sichres Mittel zur Erreichung dieses Zwecks gewesen wäre, ist evident. Die Frage ist aber: ob denn die Anwendung dieses Mittels nothwendig war, ob mit dem Reichthum der Kirche an weltlichen Gütern die Simonie unvermeidlich verknüpft ist?

Unvermeidlich? Gewiß nicht.

Niemand wird behaupten wollen, daß der mit einem Amt verbundene Besitz, so groß und reich er auch sein möge, dasselbe nothwendig zu einem Gegenstand des Handels mache. Es ist aus innern Gründen anzunehmen und wird durch die Erfahrung bestätigt, daß da, wo die Besetzung der Bisthümer und der übrigen Kirchenämter der kirchlichen Ordnung gemäß geschieht, der simonische Erwerb derselben zu den großen Ausnahmen gehört.

Darum mußte noch ein Zweites hinzukommen. Das kirchliche Amt wurde thatsächlich nicht durch die nach dem kirchlichen Verfassungsrecht berufenen Organe besetzt, sondern durch andre Personen. Diese aber waren nicht verpflichtet sich durch das kirchliche Interesse leiten zu lassen, mit vollem Recht durften sie die Verleihung als eine weltliche und darum auch nach

weltlichen Rücksichten zu übende Befugniß betrachten. Denn, was sie verliehen, war rechtlich gar nicht das Amt, sondern das in ihrem Eigenthum befindliche, zu ihrem Privatrecht stehende Gut. Der symbolische Act, mittelst dessen die Verleihung geschah, die Investitur, bedeutete zunächst nichts als die Uebergabe der Temporalien des Amts. Nur insofern die Erlangung des Besitzes an diesen die kirchliche Uebertragung des Amts oder doch die Zulassung zu demselben nach sich zog, bedeutete die Investitur thatsächlich die Verleihung des Amts selbst. Und allerdings war dies der Stand der Sache. Wohl konnten die competenten kirchlichen Organe sich weigern das vorzunehmen, was ihrerseits erforderlich war, damit der mit dem Gut Beliehene die an das Amt geknüpften geistlichen Functionen auszuüben fähig und ermächtigt sei. Dann aber blieb das Amt unbesetzt, das Bisthum hatte keinen Bischof, das Kloster keinen Abt, die Pfarre keinen Seelsorger. Auf diese Weise verfügte derjenige, dem die Verleihung der Temporalien des Amts zustand, indirect über das Amt auch seiner spirituellen Seite nach.

Darüber kann kein Zweifel sein, daß mit dem Wegfall der Investitur auch die simonische Verleihung der höheren Kirchenämter aufgehört hätte. Und zwar gilt dies nicht bloß von dem Laster in seiner gröbsten Gestalt, von dem Erwerb geistlicher Aemter um Geld und Geldeswerth. Es giebt noch einen weiteren Begriff der Simonie, in welchem sie durch jede Verleihung eines Amts um andrer als durch das kirchliche Interesse gebotenen Rücksichten willen begangen wird. Wie furchtbar hatte nicht das Uebel in solchen allerdings minder rohen, aber darum nicht weniger verderblichen Formen um sich gegriffen. Hier konnte nichts helfen als dem Uebel die Quelle

abzuschneiden, da es für eine directe Bekämpfung an jeder Handhabe gebrach.

Es gab zwei Mittel die Investitur in ihrer bisherigen Bedeutung zu beseitigen. Entweder es wurde ihr der Gegenstand entzogen, indem die Kirche auf ihre Temporalien verzichtete. Oder sie wurde einfach aufgehoben, während und obgleich die Kirche im Besitz ihrer materiellen Güter und weltlichen Rechte blieb, in welchen sie bisher durch die Investitur gelangt war.

Daß der hohe Clerus nicht gesonnen war seinen Temporalien zu entsagen, ist schon früher bemerkt worden. Zu Anfang des zwölften Jahrhunderts hat allerdings Papst Paschalis II. in beschränktem Maß eine solche Entäußerung herbeizuführen gesucht. Er gebot im Jahr 1111 bei Strafe des Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft den Reichsbischöfen und Reichsäbten — aus Dienern des Altars seien sie Knechte des Hofs geworden — alle vom Reich stammenden Regalien aufzugeben. Erregte dieser Schritt eines vom Kaiser in die Enge getriebenen Papstes damals einen Sturm des Unwillens und der Entrüstung bei den geistlichen und weltlichen Großen, um wie viel gewisser würde der Versuch einer generellen, das ganze Kirchengut in den verschiedenen christlichen Reichen, soweit es durch Investitur verliehen wurde, umfassenden Maßregel an dem allgemeinen Widerstand gescheitert sein.

Festhalten aber die kirchlichen Temporalien und doch die Investitur aufheben, das würde nichts Geringeres bedeutet haben als eine vollständige Umwälzung der bestehenden Besitzverhältnisse von Kirche und Staat, als den Umsturz der Grundlagen, auf welchen die gesammte öffentliche Rechtsordnung beruhte.

Den Untersuchungen eines unsrer gründlichsten Forscher auf dem Gebiet der mittelalterlichen Rechtsgeschichte ist es zu verdanken, daß wir über die entscheidenden Gesichtspuncte für die Würdigung des unter dem Namen der Investiturstreits bekannten welterschütternden Kampfs zwischen Staat und Kirche jetzt im Klaren sind.

Schon in der älteren karolingischen Zeit wurden die Abteien als im Eigenthum des Königs befindlich betrachtet. Diese Rechtsanschauung machte sich später auch für die Bisthümer geltend. Waren anfänglich die Bischöfe vom König kraft seiner obersten Staatsgewalt entweder direct ernannt — das war die Regel —, oder mindestens nicht ohne seine Zustimmung von Clerus und Volk gewählt, so bildete sich jetzt die Auffassung, daß die Temporalien der Bisthümer und der Abteien durch den König als ihren Eigenthümer verliehen würden.

In Frankreich, Burgund, Italien war im Lauf der Zeit mit den übrigen Rechten des Königs vielfach auch die Herrschaft über die Bisthümer und Abteien an die Großen des Reichs, in Italien auch an geistliche Herren, Erzbischöfe und Bischöfe, die weltliche Gewalt über fremde Bisthümer gelangt. Nur im deutschen Reich war das Eigenthum an den Bisthümern mit wenigen, nicht zu rechnenden Ausnahmen in der Hand des Königs verblieben. Die bischöflichen Kirchen und viele Klosterkirchen waren Reichskirchen, sie standen im Eigenthum des Reichs und mit ihnen die dazu gehörigen Güter und Rechte. Wem durch die Investitur des Königs eine Kirche verliehen wurde, der erlangte damit nur ein beschränktes Recht auf den Besitz und die Nutzung ihres Guts, kein wahres Eigenthum. Das Reich war und blieb der Eigenthümer, der Vorsteher der

Kirche wurde nichts als ein zeitweiliger Nutznießer. Daher war zu jeder Veräußerung von Kirchengut und zu jeder Belastung, die sich über die Lebenszeit des Bischofs oder Abts hinaus erstreckte, der Consens des Königs erforderlich. Und sobald und insolange die Investitur ihre Wirksamkeit verlor, kehrte auch das durch sie verliehene Recht in das Eigenthum des Reichs zurück. Dies trat nicht bloß dann ein, wenn eine eigentliche Erledigung des Amts nach kirchenrechtlichen Grundsätzen vorhanden war, ein weiterer Grund ergab sich noch aus dem durch die Investitur geschaffenen besondern Verhältniß. Der fortdauernde Genuß der durch diese verliehenen Rechte hatte nämlich zur Voraussetzung, daß die dem König eidlich angelobte Treue gehalten wurde. Machte sich der Investirte einer Verletzung der durch den Treuschwur übernommenen Pflichten schuldig, so wurde ihm der Genuß des Guts entzogen, die Regalien wurden ihm gesperrt. Aber auch für die Dauer des durch die Investitur begründeten Verhältnisses hat der durch sie mit Reichsgut Beliehene keineswegs das volle Nutzungsrecht. Vielmehr ist er dem Reich zu höchst umfassenden Leistungen verpflichtet. Diese Leistungen bilden die practisch bedeutendste Seite der ganzen Institution. Nicht bloß beträchtliche Abgaben an Geld und Naturalien waren periodisch oder bei gewissen Veranlassungen zu leisten, durch die königliche Investitur wurde auch die Verpflichtung zur Hoffahrt und zur Heerfahrt begründet. Um für die Letztere die erforderliche Mannschaft aufzubringen mußte ein großer Theil des Kirchenguts zu Lehen gegeben werden, was im Wesen einer Veräußerung desselben gleichkam. Alle diese Beschränkungen und Verpflichtungen der Reichsprälaten gründeten sich nicht auf allgemeine das Ver-

hältniß, in dem sie als Unterthanen zum Reich standen, sondern auf das Eigenthum des Reichs an dem mittelst der Investitur verliehenen Gut. Die Rechte, welche der König übte, waren keine Ausflüsse seiner staatlichen Gewalt; sie standen ihm zu als dem Obereigenthümer des Kirchenguts. Darum hatte er diese Rechte da nicht, wo das Gut — dies war bei Bisthümern, wie gesagt, die große Ausnahme — einen andern als ihn zum Herrn hatte. Hier bestanden im wesentlichen dieselben Rechte; aber hier für den, welcher kraft seines Eigenthums durch die Investitur das Gut verliehen hatte.

So waren denn die Bischöfe und eine große Zahl von Aebten im deutschen Reich nicht bloß Diener der Kirche, sondern auch Verwalter von Reichsgut. Die mit den Reichskirchen verbundenen Temporalien gehörten nicht der Kirche, sondern dem Reich; sie wurden im Nutzen des Reichs verwaltet. Nur das, was nach Abzug der großen dem Reich zu machenden Leistungen von dem Ertrag des Reichskirchenguts noch übrig blieb, kam dem Bischof oder Abt zu Gute. Und was von den deutschen Reichsprälaten im Verhältniß zum Reich, das gilt von allen Geistlichen im Verhältniß zu dem Herrn des zu ihrer Kirche gehörigen Guts. Ich fasse aber hier zunächst die Verhältnisse des deutschen Reichs in's Auge.

Es sind verschiedene Gründe theils öconomischer theils politischer Art gewesen, aus denen die kirchliche Verwaltung seiner Güter grade für das Reich Vortheile bot. Daß diese Einrichtung in dem ganzen Zusammenhang der historischen Verhältnisse den Interessen des Reichs entsprach, das beweist wohl am besten die Thatsache, daß nicht etwa ein beschränkter Theil des nutzbaren Reichseigenthums, sondern die Haupt-

masse desselben den Bischöfen übergeben war. Die Leistungen, welche vom Kirchengut an das Reich gemacht wurden, gehörten in der That zu den Grundbedingungen seiner Existenz. Das Reich konnte ohne sie weder Kriege führen noch seinen Aufgaben im Innern genügen. Die Reichsmaschine hätte stillstehen müssen ohne sie. „Was sollte aus uns werden? Worin denn würde unser Reich noch bestehen, da unsre Vorfahren fast alles den Kirchen verliehen haben?" war die Antwort des fünften Heinrich, als man ihm das Ansinnen stellte der Investitur zu entsagen. Und Papst Paschalis erkannte an: die Kaiser hätten in solchem Maß die Kirchen mit Regalien ausgestattet, daß das Reich zum größeren Theil durch die Beihülfe der Bischöfe und Aebte erhalten werde.

Eins ist gewiß: niemals würde die große Masse des Guts, in dessen Besitz die Kirchen sich befanden, an diese gekommen sein, hätten sie die auf ihm haftenden Lasten zu übernehmen sich geweigert.

Die Quelle dieser Lasten aber war das Eigenthum, welches dem Verleiher blieb, während dem Beliehenen nur ein beschränktes Recht auf den Besitz und Genuß gewährt war. Nun aber hätte die Aufhebung der Investitur ohne gleichzeitigen Verzicht der Kirche auf ihre Nutzungsrechte nichts Geringeres als die Aufhebung dieses Eigenthums bedeutet. Vom Reich oder, wer sonst der Herr war, ging damit das Eigenthum an den ungeheuren im Besitz der hohen Geistlichkeit befindlichen Temporalien in andre Hände über.

Und für das Reich, wie wir gesehen haben, bildeten die Vortheile, welche dieses Eigenthum gewährte, gradezu den Hauptstamm, die eigentliche Substanz seiner Einkünfte.

Nun wäre es freilich nicht undenkbar, daß auch nach dem Wegfall der Investitur die Kirche noch gewisse Leistungen von ihren Temporalien dem Reich gemacht hätte. Aber ganz davon abgesehen, daß einzelne nutzbringenden Rechte, welche das Reich in Anspruch nahm, mit der königlichen Investitur in untrennbarem Zusammenhang standen: welche andre Sicherheit für die Erfüllung dieser Leistungen hätte denn bei den damaligen Rechtsverhältnissen das Reich gehabt als den guten Willen der Bischöfe und Aebte? Wenn jetzt ein Bischof seine Verpflichtungen gegen das Reich nicht erfüllte, so wurde ihm das Gut im Rechtswege aberkannt und vom Reich selbst in Verwaltung genommen. Das hörte auf, wenn das Gut nicht mehr, wie bisher, Eigenthum des Reichs, sondern Eigenthum der Kirche war.

Ja, selbst wenn die Bischöfe persönlich auch bereit waren, so gab es doch keine Garantie, daß ihnen durch die kirchliche Gesetzgebung nicht indirect unmöglich gemacht wurde ihre Schuldigkeit gegen das Reich zu erfüllen. Ein Beispiel. Wenn das Reichskirchengut nicht mehr dem Reich, sondern der Kirche gehörte, so stand es sonder Zweifel der Kirche zu die Belehnung von Laien mit diesem Gut zu verbieten. In der That ist dies während des Investiturstreits einigemal geschehen. Ein solches Verbot setzte aber die Bischöfe außer Stand die Pflichten zu erfüllen, welche die Kriege des Reichs ihnen auferlegten. Und auf den Leistungen, zu denen die Bischöfe verpflichtet waren, beruhte zum guten Theil das gesammte Reichskriegswesen.

Gesetzt aber auch, man hätte Rechtsformen gefunden, welche auch nach Aufhebung der Investitur die erforderliche Sicherheit gewährten, daß das Reich in seinen Lebensbedingungen nicht

gefährdet werde, in Einem Punct wurde doch mit unvermeidlicher Nothwendigkeit das Interesse des Reichs schwer getroffen: das war die Ernennung der Bischöfe durch den König, welche mit der Beseitigung der Investitur von selbst hinwegfiel.

Hier war eine schlechthin nicht zu hebende Collision der Interessen.

Denn, was zunächst die Kirche angeht, so lag ja grade in diesem Punct ihre Hauptbeschwerde, das vornämlichste Motiv für sie die Aufhebung der Investitur zu fordern.

Um aber das Interesse ganz zu verstehen, welches an der Ernennung der Bischöfe der König hatte, ist es neben dem bereits Gesagten von Bedeutung an ein Verhältniß zu erinnern, von dem bisher noch nicht die Rede gewesen ist. Die Bischöfe erhielten durch die Investitur nicht bloß einen meist sehr ausgedehnten Besitz an nutzbringendem Gut, sondern auch wichtige Rechte politischer Natur, eigentliche Staatshoheitsrechte. Bekanntlich hat das deutsche Königthum zu jener Zeit, als auf Grund des sich entwickelnden Lehenwesens aus Beamten des Reichs erbliche Fürsten wurden, durch die enge Verbindung, welche dasselbe mit dem Bisthum einging, ein Gegengewicht gegen die centrifugalen, die Einheit und Macht des Reichs gefährdenden Tendenzen der weltlichen Großen zu schaffen gesucht. Wie mit materiellen Gütern, so stattete es die geistlichen Herren mit eigentlichen Regalien aus: mit Markt und Zoll, mit Zehntgerichtsbarkeit, mit gräflicher, markgräflicher und herzoglicher Gewalt. Da die Verleihung der gesammten Güter und Rechte an den Bischof oder Abt nur für seine Person geschah, so lag in der auf solche Weise erhöhten weltlichen Macht des Clerus augenscheinlich ein Element der Stärke für das König-

thum. Denn über diese Macht verfügten nun Personen, deren Ergebenheit und Fähigkeit erprobt, Personen, welche durch den Vertrauensact der Investitur mit neuen Banden der Dankbarkeit und Treue an das Königthum gekettet waren.

In der That hat das geistliche Fürstenthum lange Zeit hindurch die Hauptstütze für das königliche Regiment gebildet. Nur durch den hingebenden und mächtigen Beistand der hohen Geistlichkeit, einen Beistand rein weltlicher Natur, wurde es diesem möglich gegen die auf das Uebergewicht des Fürstenthums zielenden Bestrebungen der weltlichen Großen sich zu behaupten.

So also stand die Sache. Das ganze Reichsgut, in dessen Besitz die Bischöfe sich befanden, die großen politischen Rechte, mit denen sie bekleidet waren, blieben auch ferner noch in ihrer Hand; aber die einzige Garantie, welche der König hatte für die zweckmäßige Verwaltung dieses Guts, für die gewissenhafte, reichstreue Ausübung dieser Gewalten, fiel hinweg: dies und nicht weniger bedeutete die einfache Aufhebung der Investitur auch dann, wenn wir annehmen, daß für die Fortdauer der Nutzungsrechte des Reichs auf irgend eine Weise Rath und Sicherheit geschafft wäre.

Aber eine Auskunft hiefür gab es nicht. Die einzige Gewähr lag in des Reichs Eigenthum, welches eben mit dem Wegfall der Investitur aufhörte. Schon hatten kirchliche Gesetze das Fortbestehen von einigen dieser Rechte für unerlaubt erklärt. Schon wurden Stimmen laut, welche meinten, daß der Kaiser am besten thue um seines Seelenheils willen auf seine Rechte zu verzichten; die Leistung, welche die Kirche den Kaisern schulde, an der es aber auch genüge, sei die das christliche Volk in Gehorsam zu erhalten.

Auf der andern Seite aber war auch dies klar wie das helle Licht der Sonne, daß die Bestellung der Diener der Kirche — thatsächlich war sie in der Investitur enthalten — durch Instanzen, welche lediglich politische Gesichtspuncte und weltliche Interessen als maßgebend betrachteten, ja betrachten mußten, ein schweres, ein gar nicht zu ertragendes Uebel für die Kirche bildete. Nicht danach wurde ja gefragt, ob der Candidat des Bischofsamts durch seine Kenntnisse von den göttlichen Dingen befähigt sei ein Lehrer des christlichen Volks, durch apostolische Tugenden würdig ein Nachfolger der Apostel zu sein; sondern nach ganz andern Dingen war die Frage. Hier lag die Ursache der furchtbaren Verweltlichung des Clerus, hier der Simonie und der Abhängigkeit vom Staat. Allerdings war dieser ganze beklagenswerthe Zustand nicht einseitig durch die weltliche Macht, sondern unter thätiger und eifriger Mitwirkung des Clerus herbeigeführt. Kaum konnte es zweifelhaft sein, auf welcher Seite die größere Verantwortung laste. Aber um so dringender war die Mahnung dem Verderben zu steuern, nachdem es einmal erkannt war.

Wir sind davon ausgegangen, daß in der Investitur eine Hauptursache der Simonie gelegen habe, desjenigen die Kirche verwüstenden Uebels, dessen Ausrottung die Reformpäpste sich vor allem zur Aufgabe gestellt hatten. Nach dem Gesagten wird man nun leicht erkennen, daß die Investitur nicht bloß als Quelle der Simonie, sondern daß sie an sich selbst ein ungeheures Uebel war. Die ewigen Interessen der Religion waren durch sie tief unter die Zeitlichkeit herabgewürdigt, ja mit Vernichtung bedroht. Zugleich aber haben wir auch gesehen, daß die einfache Aufhebung nicht möglich war ohne alte,

wohlbegründete Rechte, wahre Lebensinteressen der weltlichen Hand auf das schwerste zu verletzen.

Nachdem wir nun so den Begriff und die maßgebenden Gesichtspuncte des Investiturstreits im allgemeinen bestimmt haben, bietet es keine Schwierigkeit die Stellung zu würdigen, welche Gregor VII. in diesem Kampf eingenommen hat.

Denn auf diesen Mann richtet sich jetzt unsre ganze Aufmerksamkeit.

Seine Name bezeichnet eine große historische Epoche, welche ihr Gesetz von ihm empfangen hat.

Gregor's Stellung im Investiturstreit hat für uns ein Interesse in dem größeren Zusammenhang der Frage nach der allgemeinen Bedeutung dieses Papstes. Die Bekämpfung der Investitur hat nur ein einzelnes, wenn auch immerhin hochwichtiges, Moment in dem System seiner Anschauungen und Bethätigungen gebildet. Wir weisen demgemäß in der nachfolgenden Betrachtung dieser speciellen Frage den Platz an, welcher ihr aus innern Gründen zukommt.

Gregor hat einmal — es war im zweiten Jahr seines Pontificats — dem Abt Hugo von Cluny in einem Schreiben die Sorgen und Aengste mitgetheilt, welche sein Herz bedrückten. Wer dieses Schreiben gelesen hat, der zweifelt nicht, daß Gregor ein wahrhaft frommer Christ gewesen ist. Nachdem er klagend ausgesprochen, daß die orientalische Kirche vom rechten Glauben abgefallen sei, daß die Bischöfe des Occident nicht von Liebe zu Christus, sondern von weltlichem Ehrgeiz erfüllt seien, daß die Menschen, unter denen er lebe, Römer, Langobarden und Normannen, wie er ihnen selbst oft sage, schlimmer als Juden und Heiden seien, — fährt er fort:

Wenn ich auf mich selbst blicke, so fühle ich mich so beschwert von dem Gewicht meiner eignen Thaten, daß mir keine Hoffnung des Heils bleibt als nur in der Barmherzigkeit Christi". Oft bitte er Gott, daß er von den Aengsten, die in Rom ihn quälten, ihn erlöse. „Aber das Lob Gottes hat keinen Werth und das Gebet vermag nichts in dem Munde des Sünders, dessen Lebenswandel nicht nach den Geboten und dessen Thun von weltlicher Art ist." Das sind keine Phrasen. An diese bei Gregor zu denken ist absolut unmöglich. Das ist die Sprache wahrer Demuth und aufrichtiger Gottesfurcht.

Aber Gregor hatte noch eine zweite Eigenschaft, in der es wenige Menschen ihm gleich gethan haben: das ist der unbezwingliche Muth, mit dem er für das eintrat, was seinem Geist sich als wahr und nothwendig darstellte — und sein Denken war nicht minder scharf und consequent als sein Fühlen tapfer —, das ist die rücksichtslose, alles zu Boden werfende Energie, wo es den Kampf um das Princip, um den Triumph der Kirche, galt.

Die Idee der Kirche aber, die ihn erfüllte, war eine andre, als von der Christus redet, wenn er sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Seine Kirche sollte nicht bloß von der Wahrheit Zeugniß geben, sondern auch zwingen, nicht bloß durch das Schwert des Geistes, nein, auch durch die Waffen des Fleisches bewältigen und herrschen. Diese Idee war nicht neu; sie war so alt, als die Verbindung der Kirche mit dem Staat es war. Aber Gregor hat die Consequenzen, welche in dem Begriff der Zwangskirche liegen, mit größerer Schärfe gezogen als irgend jemand vor ihm. Er erkannte, daß mit der vollen Realität dieses Begriffs jede andre selbständige Berechtigung schlechthin unverträglich sei.

Gewiß, wenn Christus die Kirche gegründet hat, damit Gottes Gesetz im Wege des Zwangs verwirklicht werde, dann ist die Kirche berufen die Welt zu regieren, dann ist der Staat keine nothwendige, sondern lediglich eine von Menschen erfundene, auf zufälligen historischen Gründen beruhende Institution. Alles, was der Staat kann, vermag die Kirche nur um so mehr. „Wenn der Stuhl des heil. Petrus das Himmlische und Geistliche entscheidet und richtet, um wie viel mehr das Irdische und Weltliche!" schreibt Gregor an alle Christgläubigen im deutschen Reich. Da nun in jedem Reich eine oberste Autorität sein muß, so entscheidet die priesterliche Gewalt — die nach Gregor nicht gleich der königlichen von Kindern der Welt, welche Gott nicht kannten, erfunden, sondern von Gott selbst zu seiner Ehre eingesetzt ist — nicht neben, sondern über dem Staat. Darum sind nach Gregor „dem Apostelfürsten alle Fürstenthümer und Gewalten des Erdkreises unterthan". Der Apostel Petrus ist es, „den unser Herr Jesus Christus, der König der Herrlichkeit, zum Fürsten über die Königreiche der Welt gesetzt hat".

In der Idee Gregor's ist also die Christenheit Ein großer Staat. Das Oberhaupt dieses Staats ist der Papst, dem alle Gewalt übergeben ist. Die Könige und Fürsten sind seine Beamten, wie die Erzbischöfe und Bischöfe, jene in weltlichen, diese in geistlichen Dingen.

Mit diesem Ideal Gregor's stand nun aber die Wirklichkeit keineswegs in Harmonie. Gregor betrachtete sich als das auserwählte Werkzeug der, wie er fest überzeugt war, von Gott gewollten Herrschaft des heil. Petrus Körper und Gestalt zu geben.

Die ganze Welt ist das Eigenthum von Sanct Peter und aller Besitz und alle Herrschaft gründen sich auf seine, des obersten Lehnsherrn, Verleihung. Das ist das Rechtsverhältniß, wie es der Idee entspricht, wie es aber freilich keineswegs schon in der Wirklichkeit vollkommen rein sich darstellt. Noch ist auch nicht die Zeit gekommen die allgemeine Durchführung auf Grund des abstracten Princips zu fordern. Es handelt sich zunächst um die Begründung im einzelnen. Spanien hat seit alten Zeiten dem heil. Petrus gehört und gehört auch jetzt noch, obgleich von den Heiden eingenommen, dem apostolischen Stuhl. Es kann niemals anders als durch rechtmäßige Verleihung von diesem auf einen Andern übergehen. Das ungarische Reich ist einst von König Stephan mit seinem ganzen Recht und seiner ganzen Macht dem heil. Petrus übergeben. Gregor schreibt dem vertriebenen König Salomon, daß er Sanct Peter's Gnade auf keine andre Weise verdienen könne, als wenn er seine Herrschaft für ein Lehen der apostolischen Majestät und nicht derjenigen des deutschen Königs erkenne. An König Geisa schreibt er, daß das ungarische Reich und die andern vornehmsten Reiche keinem fremden Herrscher unterthan sein sollen, sondern nur der allgemeinen Mutter, der Kirche. Weil Salomon die Herrschaft auf unrechtmäßige Weise vom deutschen König und nicht vom römischen Papst empfing, darum hat Gott seiner Regierung ein Ende gemacht. „Denn Petrus ist der starke Fels, der die Pforten der Hölle zerbricht und mit Diamantenhärte zerstört und zerstreut, was ihm Widerstand leistet." Sachsen ist von Karl dem Großen dem heil. Petrus übertragen. Jaropulk, der Sohn des russischen Königs Isäslaw, hat dem heil. Petrus die schuldige Treue

gelobt und an Gregor die Bitte gerichtet, daß er ihm das Königreich als ein Geschenk des Apostels übertragen möge. Gregor hat diesen so gerechten Wunsch erfüllt und die Regierung des Reichs der Russen ihm im Namen des heil. Petrus verliehen. Dem Dänenkönig Sven Estrithson schlägt er vor, daß er sein Reich dem Apostelfürsten mit frommer Ehrfurcht übergeben und dann auf dessen Autorität sich stützen solle. Den Demetrius Svinimir macht er zum König von Dalmatien und Croatien, welcher dafür den Eid der Treue und des Gehorsams dem apostolischen Stuhl schwört. Darum schreibt Gregor einem der rebellischen Edlen dieses Königreichs, daß er in seinem König den heil. Petrus befehde, der sein Schwert aus der Scheide ziehen und seine Vermessenheit strafen werde. Die Insel Corsica gehört keinem Sterblichen und keiner andern Macht als der heil. römischen Kirche. Diejenigen, welche sie innehaben ohne dem heil. Petrus Treue und Gehorsam zu erweisen, gefährden ihr Seelenheil. Er schreibt den Bewohnern, daß sie dem Bischof Landulf den Treueid mit Vorbehalt des heil. Petrus leisten sollen. Nicht minder hat auf Sardinien der Apostel ein Recht. Und Wilhelm der Eroberer hatte mit Ermächtigung des Papstes unter dem Banner des heil. Petrus England erobert. Gregor gründet darauf die lehnsherrliche Gewalt über dieses Königreich. Die beiden Normannenfürsten Richard von Capua und Robert Guiscard, die schon unter Nicolaus II. Vasallen des Papstes geworden sind, schwören auf's neue Gregor den Lehnseid. Der Graf Bertram von der Provence endlich überträgt ihm seine Besitzungen um sie auf's neue vom heil. Stuhl als Lehen zu empfangen.

Was nun die beiden mächtigsten Königreiche, Frankreich und das deutsche Reich, betrifft, so lagen hier allerdings sowohl in den Verhältnissen als auch in den Personen größere Schwierigkeiten für die Verwirklichung von Gregor's politischen Plänen als anderswo.

Daß aber auch über Frankreich Gregor die höchste weltliche Gewalt sich zuschrieb, zeigt sein Brief an die französischen Bischöfe vom Jahr 1074. Hier spricht er aus, daß, wenn der König Philipp zum Schaden für sein und seines Volks Heil länger auf seinem harten Sinn bestehe, er sorgen werde Frankreich seiner Herrschaft zu entreißen.

In Deutschland aber statuirt er wirklich das Exempel der Absetzung des Königs. „Ich verbiete dem König Heinrich, des Kaisers Heinrich Sohn, der gegen deine (des heil. Petrus) Kirche mit unerhörtem Frevelmuth sich erhoben hat, die Regierung des ganzen Reichs der Deutschen und Italien's, entbinde alle Christen des Eides, den sie ihm geleistet oder noch leisten werden, und untersage, daß jemand ihm als König dient." So heißt es in dem Absetzungsdecret vom Jahr 1076.

Halten wir hier einen Augenblick inne.

Schon Ludwig der Fromme und Lothar I. sind durch Bischöfe abgesetzt worden, Ludwig 833 zu Soissons und Lothar 842 zu Achen. Man bemerke aber den Unterschied, welcher zwischen diesen beiden Fällen und der Absetzung Heinrich's durch Gregor besteht.

Ludwig erbat sich selbst von den Bischöfen die Kirchenstrafe, nachdem er neben andern Sünden öffentlich bekannt, daß er das ihm anvertraute Amt schlecht verwaltet habe. Die Bischöfe verhängten darauf die Buße. Und Ludwig erkannte

das Urtheil an, indem er das weltliche Kleid mit dem Bußgewand vertauschte. Haben die Bischöfe damit die Gränzen der geistlichen Gewalt überschritten? Da für diese Frage alles auf die Form ankommt, so ist zu sagen: nein. Die Bischöfe haben sich ihrer geistlichen Gewalt für einen politischen Zweck bedient. Was Lothar und die Bischöfe seiner Partei damit erreichen wollten und zunächst auch erreichten, war den alten Kaiser von der Regierung auszuschließen. Aber durch die Bischöfe wurde die Absetzung nicht ausgesprochen. Daß der Verlust des weltlichen Amts sich von selbst an die verhängte Kirchenstrafe knüpfe, das leitete man aus dem geltenden Staatskirchenrecht ab, welches durch das vereinte Wirken der beiden Gewalten geschaffen war. Und daß dieser Grundsatz hier gegen den König selbst seine Spitze kehrte, dagegen läßt sich vom Standpunct der gleich austheilenden Gerechtigkeit nichts einwenden. Dies hat Ludwig selbst anerkannt. Als er im folgenden Jahr seine Freiheit wiedererlangt hatte, wollte er sich der Abzeichen der königlichen Würde nicht früher bedienen, als er durch die Bischöfe von der ihm auferlegten Buße freigesprochen war.

Auch der Spruch, welchen die mit Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen verbündete Geistlichkeit über Lothar fällte, ist mit dem Absetzungsurtheil Gregor's nicht auf Eine Linie zu stellen. Die Bischöfe bezeichnen den Verlust des Reichs für Lothar einerseits, seinen Uebergang auf die Brüder andrerseits als eine durch die Macht der Thatsachen, durch Gottes Urtheil zwischen den beiden streitenden Theilen bereits entschiedene Sache. Ihr Spruch ist der Form nach, um mich eines juristischen Kunstausdrucks zu bedienen, declaratorischer, nicht constitutiver Art. Allerdings wollen sie damit nicht bloß

eine Gewissensfrage, sondern zugleich eine Rechtsfrage entscheiden. Neben dem innern, moralischen Gewicht nehmen sie für ihr Urtheil auch eine auf dem äußern Rechtsgebiet verbindende Autorität in Anspruch. Sie treten damit in die Fußtapfen Stephan's III. Gewiß liegt darin eine die Schranken geistlicher Gewalt überschreitende Anmaßung. Aber immerhin ist der Spruch der Bischöfe nicht ein direct die Absetzung des Königs verhängendes Strafurtheil.

Das aber sollte Gregor's Decret sein. Gregor wollte an einem ungeheuren Beispiel zeigen, daß er als der oberste Richter, nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen, Könige absetzen und erheben könne. Es handelte sich ihm um das Princip. „Laßt nun, heilige Väter und Fürsten," so redet er in seinem zweiten Absetzungsurtheil vom 7. März 1080 die Apostel Petrus und Paulus an, „ich bitte euch, die ganze Welt begreifen und erkennen, daß, wenn ihr im Himmel binden und lösen könnt, ihr auch die Macht habt auf Erden Kaiserthümer, Königreiche, Fürstenthümer, Herzogthümer, Markgrafschaften, Grafschaften und aller Menschen Besitzungen nach Verdienst einem jeden zu nehmen und zu geben. Denn ihr habt oftmals Patriarchate, Primate, Erzbisthümer, Bisthümer den Schlechten und Unwürdigen genommen und den Frommen gegeben. Wenn ihr also das Geistliche richtet, was werdet ihr erst über das Weltliche vermögen! . . Mögen nun die Könige und alle Fürsten der Welt erfahren, wie groß ihr seid und welche Macht ihr habt, und mögen sie sich fürchten lernen die Befehle eurer Kirche gering zu achten. Führt gegen vorbenannten Heinrich so schleunig euer Urtheil aus, daß allen klar werde: er sei nicht durch Zufall, sondern durch eure Gewalt gestürzt."

Nicht bloß zu nehmen das deutsche Königreich, sondern auch es zu vergeben vermag der Papst. Nachdem unter Mitwirkung der Gesandten Gregor's Rudolf von Schwaben zugestanden hatte, daß nach seinem Tode nicht Erbrecht, sondern Wahl über die Nachfolge entscheiden solle, war er am 15. März 1077 zu Forchheim zum deutschen König gewählt worden. In dem gegen Heinrich gerichteten Decret vom 7. März 1080 spricht nun Gregor aus: er bewillige, gewähre und gestatte, daß Rudolf das Reich der Deutschen regiere und vertheidige. „Denn wie Heinrich für seinen Hochmuth, seinen Ungehorsam und seine Falschheit mit Recht von der Königswürde entsetzt wird, so wird an Rudolf für seine Demuth, seinen Gehorsam und seine Aufrichtigkeit die königliche Gewalt und Würde zugestanden."

Summa Summarum, es ist in Gregor's Munde keine müssige Phrase, sondern lebendige, wesenhafte Wahrheit, wenn er dem König von Aragon schreibt: „Der König der Herrlichkeit Jesus Christus hat den heil. Petrus zum Fürsten über die Königreiche der Welt gesetzt."

Wie nun hätte dieser Papst die Abhängigkeit ertragen sollen, in welche die Kirche durch die Investitur gebracht wurde? Sie, die nicht bloß zur Freiheit — das ist sie in der That —, sondern auch zur äußern Herrschaft über die Welt — wie Gregor irrig annahm — berufen ist, sollte unter das Joch einer Macht erniedrigt sein, die nur im Dienst, nur unter der Botmäßigkeit der Kirche ein Recht zu existiren hat, sonst aber vom Teufel ist? Unmöglich.

Aber auch die Art und Weise der Lösung konnte von Gregor's Standpunct nicht zweifelhaft sein. Gregor hat es niemals als abstracten Lehrsatz ausgesprochen, daß die Kirche

in ihrem Haupt, dem Papst, wie der Gebieter, so auch der Eigenthümer der Welt sei. Er hat den Epigonen die Formulirung überlassen. Aber seine Handlungen legen diese Anschauung dar. Wenn er die Lehnshoheit über die Fürsten dieser Welt in Anspruch nimmt, so bedeutet dies nach den Rechtsbegriffen des Feudalsystems nichts andres, als daß er sich selbst für den Obereigenthümer der ganzen Erde ansieht. Und wer wird wohl dieser Ansicht die innere Consequenz bestreiten wollen? Ist das Reich Gottes auf Erden, die Kirche, in der That zur äußern Herrschaft berufen, ein Reich von dieser Welt, dann ergiebt sich auch von selbst, daß diesem Reich von dem absoluten Recht des Schöpfers über alles Irdische (welches in Gott mit der absoluten Macht in eins zusammenfällt) nichts vorenthalten sein kann, sondern daß ihm dasselbe in seiner Fülle übertragen sein muß.

Von einer Anerkennung also des Obereigenthums der Könige und weltlichen Fürsten am Kirchengut konnte für Gregor schlechthin nicht die Rede sein. Wie hätte denn das ihren unmittelbaren Bedürfnissen dienende Gut nicht der Kirche freies Eigenthum sein sollen, da doch der Kirche die ganze Welt gehört!

Es mußte somit die Investitur der weltlichen Hand beseitigt werden, und zwar im Sinn eines Unrechts, welches durch keine Dauer der Zeit hatte zu Recht werden können; daher ohne Entschädigung, ohne den Versuch einer Verständigung, direct und einseitig, durch Verbot und Strafsanction.

Von den verschiedenen Verboten Gregor's, welche die Laieninvestitur betreffen, sei hier nur das letzte, vom Jahr 1080, angeführt.

Der Papst schließt jeden von der Kirche aus, welcher in Zukunft aus der Hand eines Laien ein Bisthum, eine Abtei

oder ein niedres Kirchenamt annehmen sollte, wie er andrerseits mit derselben Strafe alle weltlichen Gewalten und Personen bedroht, welche die Investitur für irgend ein kirchliches Amt ertheilen sollten.

Was für die weltliche Hand, was insbesondre für das deutsche Reich die stricte Ausführung dieses Verbots bedeutete, das bedarf nach dem oben Gesagten keiner Ausführung mehr. Ein großer Theil der weltlichen Fürsten war seines Guts, das deutsche Königthum der materiellen Grundlagen seiner Existenz auf Einen Schlag beraubt.

Für die Kirche aber war die nächste Wirkung diese, daß die Besetzung der Kirchenämter fortan unabhängig von weltlichem Einfluß geschehen konnte und das gesammte Kirchengut von allen Lasten und Beschränkungen befreit war.

Das wären die unmittelbaren, negativen Wirkungen der Ausführung des Verbots gewesen. Aber auch darüber, wie nach dem Wegfall der Laieninvestitur die Verhältnisse positiv sich gestalten sollten, bleiben wir nicht im Ungewissen.

Bevor wir indeß dies erwägen, interessirt uns noch eine andre Frage.

Durch das Investiturverbot wurde der Einfluß der Laien auf die Ernennung der Bischöfe, Aebte und niedern Geistlichen beseitigt. Auf die Ernennung des Papstes hatte das Verbot keinen Bezug. Niemals waren die Temporalien Sanct Peter's als Eigenthum des Reichs betrachtet und die Hoheitsrechte, welche der Bischof von Rom in den Gebieten der römischen Kirche übte, wurden nicht abgeleitet aus der Uebertragung durch das Reich, sondern galten als Ausfluß seines eignen, ursprünglichen Rechts.

Daher wurden denn auch die Bischöfe von Rom nicht investirt vom Kaiser. Aber die christlichen Kaiser hatten von Altersher das Recht in Anspruch genommen einen mehr oder weniger entscheidenden Einfluß auf die Besetzung des apostolischen Stuhls zu üben. Auch durch das jüngste Wahldecret Nicolaus' II. vom Jahr 1059 war der Einfluß des Kaisers auf die Erhebung des Papstes nicht vollständig beseitigt worden. Und Gregor VII. selbst hat, so scheint es, nach seiner Wahl zum Papst die Bestätigung Heinrich's IV. nachgesucht und erhalten.

Wie ist es nun zu erklären, daß Gregor neben seinen Investiturverboten, die ja das römische Bischofsamt nicht berührten, nicht auch ein Wahldecret erlassen hat, welches jeden Antheil des Kaisers an der Erhebung des Papstes ausschloß?

Eine Bestätigung der Papstwahl durch den Kaiser kann einen doppelten Sinn haben. Sie kann einmal nur die Anerkennung enthalten sollen, daß an den gesetzlichen Erfordernissen der Wahl nichts fehle. In diesem Sinn wäre es möglich in der dem Kaiser vorbehaltenen Bestätigung sogar eine Garantie der kirchlichen Freiheit zu erblicken. Wie oft war nicht die Nachfolge auf den ersten Bischofssitz der Christenheit durch tumultuarischen Parteikampf der römischen Factionen entschieden worden. Die Bestätigung kann aber auch die Bedeutung eines Rechts haben, vermöge dessen dem Kaiser die Zustimmung zur Wahl des Oberhaupts der Kirche unter allen Umständen gewahrt sein soll. Es ist klar, daß ein in der Sache entscheidender Einfluß der weltlichen Gewalt als solchen, selbst in der bescheidenen Gestalt des Rechts für eine vollzogene Wahl die Zustimmung zu verweigern, der Idee der kirchlichen Freiheit und Selbständigkeit widerspricht. Ebenso gewiß ist es aber auch, daß die

falsche, gegen das Wesen der Kirche streitende Verbindung zwischen ihr und dem Staat, wie sie seit den Zeiten Constantin's bestand, einen solchen Einfluß nothwendig mit sich brachte, so lange nicht die Kirche den Staat vollständig ihrer Herrschaft unterworfen hatte. Das Maß und die Form dieses Einflusses konnten je nach Zeit und Umständen verschieden sein.

Die Nachfolger Constantin's des Großen haben bis zum Untergang des weströmischen Reichs kraft ihrer absoluten Herrschergewalt, wie auf die Besetzung andrer hervorragenden Bischofsstühle, so auf die Erhebung zur römischen Bischofswürde, einen entscheidenden Einfluß genommen, wann und wie sie es für angemessen hielten.

Unter der griechischen Herrschaft war es die Regel, daß vor der Weihung des von Clerus und Volk erwählten Papstes die Bestätigung durch den Kaiser oder seinen Stellvertreter, den Exarchen von Ravenna, erfolgt sein mußte.

Von Karl's des Großen Kaiserkrönung durch Leo III. bis zu Karl's Tode hat sich keine Erledigung des apostolischen Stuhls ereignet, da Leo den Kaiser überlebte. Aber die Acten der Wahl dieses Papstes sind ihm noch als König eingesandt. Es hat daher, wie nicht zu zweifeln, die vertragsmäßige Feststellung der Rechte von Karl's römischem Patriciat, die zwischen ihm und Leo's Vorgänger Hadrian I. geschah, auch dies Verhältniß ergriffen. Dabei ist indeß nicht außer Acht zu lassen, daß die Consecration Leo's am Tage nach der Wahl erfolgte. Die Antwort Karl's ist nicht abgewartet worden. Es ist daher möglich, daß die Uebersendung der Wahlacten nur den Zweck hatte die Prüfung und die darauf gegründete Anerkennung der Gültigkeit der Wahl zu ermöglichen.

Für die spätere Zeit ist dann der Inhalt einer zwischen Lothar I. und Eugen II. im Jahr 824 getroffenen Vereinbarung maßgebend geworden, welche festsetzte, daß der in gültiger Weise erwählte Papst nicht früher geweiht werden dürfe, als er den kaiserlichen Gesandten geschworen habe. Hier darf eins nicht unbemerkt bleiben. Es ist nicht unbezeichnend für den Geist des Verhältnisses zwischen Kaiserthum und Papstthum in der Epoche des erneuerten Imperium, daß das Recht des Kaisers im Wege des Vertrags, und zwar eines von Nachfolger zu Nachfolger der Renovation bedürfenden Vertrags, bewilligt und geregelt wurde. Der staatskirchliche Absolutismus der alten römischen Kaiser kannte für dies Verhältniß nur die Ordonnanz, nicht den Vertrag.

Die Ottonen, vor allen aber Heinrich III., haben dann freilich auf die Besetzung des römischen Bischofsstuhls einen Einfluß geübt, wie kaum vorher ein andrer Kaiser. Ich habe aber schon früher bemerkt, daß dies im Interesse des Papstthums selbst geschehen ist. Nicht auf bleibende Einrichtungen, sondern auf vorübergehende, durch das Heil der Kirche gebotene Maßregeln war es abgesehen. Als mit Hülfe der Kaiser das Papstthum sich wieder erhoben hatte, mußte dies von selbst anders werden. Der edle Kaiser Heinrich, dem mit dem römischen Patriciat in seiner damaligen Bedeutung das Recht der Ernennung des Papstes übertragen war, entsagte diesem Recht freiwillig, als es seinen Zweck erfüllt hatte. In dem Wahldecret Nicolaus' II. wurde allerdings noch ein Recht des vierten Heinrich und seiner Nachfolger anerkannt; aber so, daß es nun wieder auf das Maß des Rechts der Zustimmung zu der in Rom vollzogenen Wahl zurückgeführt erscheint.

In Gregor's System hatte natürlich auch ein solches Recht des Kaisers keinen Platz. Widerspricht es schon den Anforderungen der im Wesen der Kirche liegenden Freiheit, um wie viel mehr noch ist es mit der von Gregor in Anspruch genommenen Herrschaft der Kirche über den Staat unvereinbar. Wenn trotzdem Gregor nicht, wie die Investitur, so auch dieses Recht des Kaisers ausdrücklich aufgehoben hat, so erklärt sich dies, wie mir scheint, folgendermaßen.

Offenbar war kein Punct in der langen Reihe der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, Papstthum und Kaiserthum, so sehr bedingt durch den allgemeinen Character, den in einer gegebenen Zeit das gegenseitige Verhältniß der beiden Mächte hatte, als der Antheil des Kaisers an der Erhebung des Papstes. Die Entscheidung des Kampfs um die Verwirklichung von Gregor's Ideen lag auf andern Gebieten. Wurde hier die Schlacht gewonnen, so war damit auch jene Frage günstig entschieden. War die Kirche in den Besitz der Herrschaft über alles Weltliche, die ihr nach Gregor's Ueberzeugung zukam, nur erst gelangt, so mußte jetzt von selbst auch jeder Einfluß des Kaisers auf die Besetzung des Stuhls Petri aufhören. Daher wollte Gregor die Schwierigkeit des gewaltigen von ihm unternommenen Kampfs nicht vermehren dadurch, daß er auch die ausdrückliche Beseitigung des von Nicolaus noch anerkannten Rechts des Kaisers in sein Programm aufnahm. Hier handelte es sich nicht, wie bei der Investiturfrage, um ein das ganze Gebiet der Kirche ergreifendes, nicht, wie dort, um ein ununterbrochen wirksames und fortzeugendes Verhältniß, sondern um ein Privileg des Kaisers, welches seiner Natur nach nur in Zwischenräumen zur Anwendung kam.

Hatte doch auch das Decret Nicolaus' II. selbst für die Beseitigung dieses Privilegs die Pforte offen gelassen, indem es aussprach, daß dasselbe denjenigen Nachfolgern des gegenwärtigen Königs zustehen solle, denen es für ihre Person der apostolische Stuhl einräumen werde. Kein Verhältniß hatte so wenig auch der Form nach den Character eines Rechts als grade dieses.

Und Gregor hatte sich nicht getäuscht. Kein Kaiser ist nach seinem Tode in den Fall gekommen das von Nicolaus II. für Heinrich IV. und bedingungsweise für seine Nachfolger anerkannte Bestätigungsrecht auszuüben. Und unter den von den Kaisern direct ernannten Päpsten hat kein einziger die allgemeine Anerkennung erlangt. Ein Jahrhundert nach Gregor hat dann Alexander III. durch Concilsbeschluß jeden Antheil des Kaisers an der Erhebung des Papstes ausgeschlossen.

Die Beseitigung des kaiserlichen Einflusses auf die Besetzung des erledigten Stuhls Petri überließ also Gregor getrost der Zukunft.

Ich darf jetzt den Faden des unterbrochenen Zusammenhangs wieder aufnehmen. Wir beschäftigten uns mit dem Investiturverbot und standen hier vor der Frage: wie Gregor sich nach dem Wegfall der Investitur die positive Gestaltung des Verhältnisses dachte?

Hier ist es nun von Bedeutung daran zu erinnern, daß die Investitur als solche nicht aufgehoben war, sondern nur die Investitur von Laienhand. Sie dauerte daher fort für alle Angehörigen des Clerus, welche dieses Recht und die aus ihm fließenden Befugnisse bisher geübt hatten. Die Zahl dieser war aber im Lauf der Zeit immer beträchtlicher geworden.

Die meisten Uebelstände, welche die Laieninvestitur hatte, kamen auch hier vor; ja, es ließe sich zeigen, daß ein derartiges, nicht nach Maßgabe der kirchlichen Verfassung, sondern auf dem Grunde weltlichen Rechts bestehendes Herrschaftsverhältniß geistlicher Herren, eine Macht derselben, nicht über den eignen, sondern über einen fremden Kirchensprengel, noch ganz eigenthümliche Nachtheile hatte.

Was aber insbesondre fortbestand, das war die Investitur der Bisthümer und Abteien, die unter der weltlichen Herrschaft des Papstes waren.

In ein solches Verhältniß nun unmittelbarer oder mittelbarer Abhängigkeit, einer Abhängigkeit, die also nicht bloß auf Grund der kirchlichen Ordnung, sondern auch auf Grund weltlichen Rechts, auf Grund, des Obereigenthums von Sanct Peter an allem Kirchengut, bestehen sollte, die ganze Kirche der abendländischen Christenheit zu bringen, das war das von Gregor in's Auge gefaßte Ziel.

Auf der römischen Synode vom Februar des Jahrs 1079 mußte der Patriarch von Aquileja einen Treueid schwören, durch welchen er sich nicht bloß allgemein zum Schutz und zur Vertheidigung des Papstes und der Regalien des heil. Petrus, sondern auch noch ganz besonders verpflichtete der römischen Kirche mit weltlicher Mannschaft beizustehen, wenn er gerufen werden sollte. Wie dieser Eid in seinen übrigen Theilen zum Muster geworden ist für den von den Erzbischöfen dem Papst zu leistenden Treuschwur, so sollte sonder Zweifel nach Gregor's Absicht auch die Verpflichtung zur päpstlichen „Heerfahrt“ für alle Erzbischöfe gelten. Eine solche Pflicht ließ sich aber natürlich nicht durch die überlieferte kirchliche Verfassung, durch die

Canonen der alten Concilien, sondern nur durch die Voraussetzung eines weltlichen Herrschaftsverhältnisses, nach den Rechtsbegriffen jener Zeit des Obereigenthums der römischen Kirche, begründen. Der Papst war, wie der Obereigenthümer alles irdischen Guts, so auch insbesondre des gesammten Kirchenguts. Wie einerseits das Verbot der Laieninvestitur aus dieser Rechtsanschauung entsprang, so ergab sich andrerseits aus ihr, daß nach Wegfall der Investitur durch Laienhand nun dieselbe überall, sei es durch den Papst unmittelbar, sei es durch die ihr Recht auf seine Investitur zurückführenden Erzbischöfe, geschehen mußte.

So hat denn Gregor's Verbot der Laieninvestitur nicht bloß die Bedeutung einer abwehrenden, einer die Wiederherstellung der kirchlichen Freiheit bezweckenden Maßregel, sondern sie steht auch im wesentlichen Zusammenhang mit seinen auf die Gründung eines kirchlichen Imperium, einer hierarchischen Theocratie gerichteten positiven Ideen.

Ein christliches Weltreich, welches durch den Papst, den Stellvertreter Gottes, mit absoluter Herrschermacht regiert wird, durch den Papst, der alle menschliche Creatur nicht bloß mit kirchlichen Censuren, mit Anathem und Interdict, sondern auch mit materieller Gewalt, über die er in oberster Instanz gebietet, zum Gehorsam gegen seine Anordnungen zwingt, — das war das Ideal Gregor's.

Und dieses Ideal war nicht die willkürliche Erfindung eines ehrgeizigen, durch Herrschsucht verblendeten Priesters. Es war die richtige, die logisch nothwendige Consequenz der zwangskirchlichen Ideen, die seit Constantin einer Schmarotzerpflanze gleich in der christlichen Gesellschaft emporgewuchert waren und

die wahre Gestalt der christlichen Kirche bis zur Unkenntlichkeit entstellten.

Spätere Päpste und Schriftsteller haben den Gedanken Gregor's schärfer und distincter formulirt. Einzelne derselben haben bis zur Plattheit die letzten ungeheuerlichen Consequenzen erschöpft. Im Wesen Neues hinzuzufügen hat keiner vermocht.

Einer der ausgezeichnetsten kirchlichen Schriftsteller des folgenden Jahrhunderts, Johann von Salisbury, bringt die von ihm getheilte Anschauung Gregor's von dem allgemeinen Verhältniß der beiden Gewalten auf einen klaren und bestimmten Ausdruck. Er sagt in seinem berühmten politischmoralischen Werk, dem er den Namen „Policraticus" gegeben, Folgendes: „Der Fürst empfängt das Schwert von der Hand der Kirche, obgleich sie selbst das Schwert des Bluts durchaus nicht hat. Und doch hat sie auch dieses; aber sie führt es nicht selbst, sondern durch die Hand des Fürsten, dem sie die Gewalt des körperlichen Zwangs übertragen hat, während sie die Gewalt in geistlichen Dingen für sich selbst in der Person der Bischöfe vorbehalten hat. Es ist also der Fürst der Diener des Priesterthums und dazu bestimmt jenen Theil der (im weiteren Sinne) religiösen Functionen auszuüben, mit denen unmittelbar sich zu befassen der Würde des Priesterthums nicht entsprechen würde."

Daß die Priester sich selbst mit dem Schwert umgürten sollten, hatte natürlich auch Gregor nicht gewollt.

Schon ein Vorgänger Gregor's, Leo IX., hatte, durch die von ihm für ächt gehaltene Schenkungsurkunde Constantin's verleitet, die Behauptung aufgestellt, daß dieser Kaiser den römischen Päpsten in Sanct Silvester die kaiserliche Gewalt und die Abzeichen der kaiserlichen Würde verliehen habe. Leo sieht als

Motiv dieser Maßregel die Erwägung an, daß die Unterwerfung unter das irdische Imperium derer unwürdig erschienen sei, die Gott dem himmlischen Imperium vorgesetzt habe. Daraus erhellt, daß es nicht so sehr der positive Inhalt der kaiserlichen Gewalt, als vielmehr die Unabhängigkeit des Papstes von dieser Gewalt ist, die Leo IX. im Auge hat.

Ganz anders faßt ein Papst des dreizehnten Jahrhunderts, der Zeitgenosse und Gegner des zweiten Friedrich, Gregor IX., den Sinn der vermeintlichen Schenkung Constantin's auf. Nicht bloß die Unabhängigkeit des Papstes findet er durch sie gewährleistet, sondern ausgesprochen, daß der Stellvertreter des Apostelfürsten, wie er das Priesterthum und das Reich der Seelen regiere, so auch auf der ganzen Welt die Herrschaft über die äußern Dinge und die Leiber erhalten solle. Kraft der ihm so verliehenen Gewalt habe dann der apostolische Stuhl das Tribunal des Kaiserthums von den Griechen auf die Deutschen übertragen und die Gewalt des Schwerts an Karl den Großen und seine Nachfolger verliehen ohne dadurch die eigne oberste Gewalt irgendwie der Substanz nach zu beschränken.

Wenn auch nicht in dem Ergebniß, zu dem Gregor IX. gelangt, so ist doch in seinem Räsonnement die Ansicht Hildebrand's entstellt. Nicht das war Gregor's VII. Gedanke, daß das päpstliche Imperium Product eines menschlichen Willensacts, einer historischen Entwickelung sei.

Diesen Fehler hat desselben Kaisers Friedrich unversöhnlicher Gegner, Innocenz IV., berichtigt. Er bezeichnet es als einen Irrthum, wenn man sage: Constantin habe dem apostolischen Stuhl zuerst weltliche Gewalt gegeben. Das Richtige sei, daß schon Christus dieselbe verliehen habe. „Nicht bloß eine priester-

liche, sondern auch eine königliche Alleinherrschaft gründete Christus, indem er dem heil. Petrus und seinen Nachfolgern zugleich die Zügel des himmlischen und des irdischen Reichs übergab. Constantin aber hat, nachdem er durch den christlichen Glauben der catholischen Kirche einverleibt war, die ungeordnete Gewaltherrschaft, die er vorher rechtswidriger Weise ausgeübt hatte, demüthig in die Hand der Kirche gelegt und von dem Statthalter Christi die nun nach Gottes Willen geordnete kaiserliche Gewalt zurückerhalten um sich jetzt ihrer zur Strafe den Missethätern, zum Lohn den Guten auf gesetzliche Weise zu bedienen. Auch die Gewalt des materiellen Schwerts steht nach dem Wort des Herrn dem Petrus zu. Sie ist dem Vermögen nach bei der Kirche und tritt in Wirksamkeit durch ihre Uebertragung auf den Kaiser."

Das sind denn allerdings die Anschauungen Gregor's VII., die wir hier wiederfinden.

Wenn Innocenz IV. dem Princip der königlichen Gewalt des heil. Petrus eine besondre Anwendung auf das römisch-deutsche Kaiserthum giebt, so erklärt sich dies aus den historischen Umständen. Der Grundsatz, daß die Kirche der Urheber und Gebieter der weltlichen Gewalt sei, ist allgemein und gilt für alle weltliche Herrschaft.

Den weiteren Schritt ihn als abstractdogmatischen Lehrsatz hinzustellen hat dann Bonifacius VIII. in der berühmten Bulle Unam sanctam gethan. Nachdem zuerst entwickelt ist, daß die Kirche nur Ein Haupt habe, Petrus und seine Nachfolger, und dann aus Luc. 22. 38 und Matth. 26. 52 abgeleitet ist, daß Petrus die Gewalt beider Schwerter habe, des geistlichen und des weltlichen, folgt die bekannte Stelle, deren

Sinn ist, daß das materielle Schwert allerdings nicht von dem Priester selbst, aber auf seinen Wink und seine Zulassung von den Königen und Soldaten gehandhabt werde. Die Bulle schließt dann mit der Definition: „Wir erklären, sprechen aus und setzen fest, daß dem römischen Papst alle menschliche Creatur unterworfen und ohne diesen Glauben keine Seligkeit zu hoffen ist."

So hatte denn die Idee der Zwangskirche zu demselben Ergebniß geführt, zu dem der antike Gedanke des absoluten Staats in seiner historischen Entwickelung gelangt war, zur Aufrichtung der unbeschränkten Gewalt eines Einzelnen. Hier römischer Kaiser, dort römischer Papst. Der Unterschied liegt im Namen, im Wesen ist keine Verschiedenheit. Wie der Kaiser als „das lebendige Gesetz" galt, „welches Gott den Menschen gesandt hat", wie es nichts auf der Welt gab, was ihm gegenüber eine Selbständigkeit gehabt hätte, so ist „die Macht des Papstes ohne Maß, Zahl und Gewicht; er ist die Quelle alles Rechts und aller Gesetze; er kann für Recht erklären, was er will, und kann jedem seine Rechte entziehen, wie er es für gut findet".

Die Aehnlichkeit mit dem mittelalterlichen Papstthum gilt aber mehr noch von dem heidnischen Kaiserthum als von dem der christlichen Zeit. Selbst Justinian erkannte, wenn auch nur der Form nach, eine Berechtigung mindestens der Kirche gegenüber dem kaiserlichen Willen an. Die absolute Gewalt des Papstes findet allein in der Allmacht des heidnischen Imperator eine ebenbürtige Analogie. Wie dieser die absolute Majestät des Staats, so repräsentirt der Papst die Majestät Gottes auf Erden und schlägt alles nieder, was ihr widerstrebt.

Daher nimmt in dieser theocratischen Staatsordnung das Verbrechen der Ketzerei dieselbe Stelle ein, welche im römischen

Kaiserstaat das Majestätsverbrechen hatte. Wurde hier das Vermögen des Schuldigen confiscirt, „um wie viel mehr müssen die, welche vom Glauben abirren und dadurch den Sohn unseres Herrn und Gottes Jesus beleidigen, ... ihrer Güter beraubt werden, da es ein viel schwereres Vergehen ist die ewige als die zeitliche Majestät zu beleidigen", schreibt Innocenz III. Wurde der Majestätsverbrecher der Folter unterworfen, um wie viel mehr der Ketzer; wurde gegen jenen jeder als Ankläger und Zeuge zugelassen, auch wenn ihn sonst das Recht ausschloß, um wie viel mehr gegen diesen; wurden auch die Kinder des Hochverräthers bestraft, um wie viel mehr die des Ketzers. Mit Einem Wort, alle Verschärfungen des gerichtlichen Verfahrens, welche das römische Recht gegen Majestätsverbrecher statuirt, treten um so mehr noch gegen den Ketzer in Anwendung. Man ist dabei nicht stehen geblieben, man hat die Härte des römischen Rechts noch überboten.

Ganz folgerichtig, ganz logisch. Steht einmal das fest, daß die Kirche mit weltlichen Mitteln zwingen und strafen soll, dann ist die Ketzerei das schwerste Verbrechen, dann hat jener brave Mann Recht, welcher sagt, daß die Strafe des Feuertodes die einzig vernünftige für Ketzer sei; denn sie sei die schwerste und Ketzerei das schwerste Verbrechen. Ein Andrer fügt bedacht hinzu: Wenn etwa noch eine schrecklichere Strafe erfunden werden sollte, so sei diese anzuwenden gegen Ketzer.

Die Lehre von der kirchlichen Gewalt, welche beide Schwerter umfaßt, war keine bloße Theorie. Der ganze furchtbare practische Ernst des Systems zeigt sich wohl nirgend mehr als in der Art und Weise, in der seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts gegen die Ketzer verfahren wurde.

Nachdem schon Alexander III. auf dem dritten Concil vom Lateran vom Jahr 1179 bestimmt hatte, daß die Güter der zur Secte der Catharer gehörigen Personen confiscirt werden und daß alle Christgläubigen, welche gegen sie die Waffen ergriffen, Nachlaß ihrer Sünden erhalten sollten, erließ Lucius III. im Jahr 1184 die Verordnung, daß, wer der Ketzerei überführt werde, dem weltlichen Richter zur verdienten Bestrafung zu übergeben sei und daß alle weltlichen Obrigkeiten durch körperlichen Eid geloben sollten eifrig und wirksam nach Amt und Vermögen die Kirche gegen die Ketzer zu unterstützen.

In großartigem Maßstab hat dann bekanntlich Innocenz III. „Strenge gegen die Rebellen und Ungehorsamen“ gezeigt und „die Häresie bekämpft“ in seinem Kreuzzug gegen die Albigenser. „Mit dem Eisen sind die Wunden auszuschneiden, welche durch mildere Arzneimittel nicht geheilt werden können,“ schreibt er am 17. November 1207 dem König, den Grafen, Baronen, Rittern und dem ganzen christgläubigen Volk in Frankreich.

Und sein Wort wurde gehört.

„Keinen Stand, kein Geschlecht, kein Alter haben wir verschont; bei zwanzigtausend Menschen hat die Schärfe unsres Schwerts getödtet; die ganze Stadt ist ausgeplündert und verbrannt; wunderbar hat Gottes Strafgericht gewüthet.“

So schreibt der Legat des Papstes Abt Arnaud von Citeaux seinem Herrn nach der Zerstörung von Beziers am 22. Juli 1209.

Und nachdem der Mönch von Vaux-Cernay in seiner Geschichte der Albigenser die Einnahme von Lavaur durch das Kreuzheer — sie erfolgte am 3. Mai 1211 — erzählt hat, berichtet er weiter, daß der Graf Simon von Montfort die Herrin

dieses Platzes, die eine schlimme Ketzerin gewesen, in eine Grube habe werfen und mit Steinen überschütten lassen. Dann aber setzt er hinzu: „Unzählige Ketzer wurden von unsern Pilgern mit ungemeiner Freude verbrannt.“

Das dreizehnte Jahrhundert hat die scheußliche Inquisition geboren.

Ein neuerer Schriftsteller bemerkt, daß man zur richtigen Beurtheilung der Inquisition unterscheiden müsse zwischen dem Princip und dessen Anwendung.

Ich gebe Herrn Professor Hergenröther darin Recht, daß es unbillig sein würde alle Greuel der Inquisition den Päpsten Schuld zu geben. Wer das thun wollte, der würde eben so verkehrt urtheilen, als wenn er die Kaiser Marc Aurel, Decius und Diocletian für jeden Exceß eines grausamen Statthalters in dem Verfahren gegen Christen verantwortlich machen wollte. Wenn aber derselbe Schriftsteller findet: es sei das Princip, auf dem die Inquisition beruhe — daß nämlich die formelle Häresie das schwerste Verbrechen sei und daher mit Recht bürgerlich bestraft werde —, „mit der Annahme des christlichen Glaubens von selbst gegeben“, so gestehe ich, daß meine Ansicht des Christenthums von der seinigen sehr verschieden ist. Er findet, daß die christliche Religion den Zwang in Glaubenssachen sanctionire. Ich dagegen erkenne ein Grundprincip des Christenthums in der Gewissensfreiheit, jener heiligen Freiheit, für welche die Christen der ersten drei Jahrhunderte in den Tod gegangen sind. Mit dieser christlichen Gewissensfreiheit aber ist die heilige Inquisition ebensowenig verträglich als das Tribunal des römischen Proconsul, welches den heil. Cyprian und die heil. Perpetua verurtheilte.

Ich habe oben bemerkt, daß die den Staat absorbirende, mit den Mitteln des Staats herrschende Zwangskirche des Mittelalters allein mit dem Staat der heidnischen Imperatoren sich vergleichen lasse. Und doch ist auch hier ein großer Unterschied zu beachten. Der Kaiser beansprucht nur der Herr der Leiber zu sein; er fordert Gehorsam, aber keinen Glauben. Der Papst des mittelalterlichen Systems aber ist zugleich der Herr der Seelen; er fordert Glauben und läßt den verbrennen, welcher ihn nicht hat. Und hier sind wir auf den Punct gelangt, auf dem es allein möglich ist dieses Papstkaiserthum in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen. Die Despotie des römischen Kaiserthums gehört zu den großen Verirrungen des menschlichen Geistes und Herzens in der Geschichte, wie jedes Staatswesen, dessen Lebensprincip nicht die Freiheit, sondern die Knechtschaft ist. Aber das Papstreich des Mittelalters soll ja kein Staat wie andre Staaten, keine politische Lebensform sein, welche dem Irrthum unterworfene Menschen, so gut sie es verstanden und vermochten, sich selbst erdacht und gebildet haben. Das Reich, in dem der Papst herrscht, will das Reich Gottes auf Erden sein. Der Abfall von der Wahrheit, der darin liegt die Religion zu einem Gegenstand irdischer Herrschaft und äußerer Zwangsgewalt zu machen, wird hier im Namen Christi, im Namen der ewigen Wahrheit selbst, vollzogen. Das zwingt uns stillzustehen. Der römische Kaiser läßt mich tödten, weil ich den Namen Christi bekenne; der Papst läßt mich im Namen Christi tödten; er tödtet mich, weil ich nicht bekennen will, daß es erlaubt sei im Namen Christi zu tödten.

Wir haben gesehen, daß das folgerichtige Ergebniß der Zwangskirche der von der Kirche regierte, der in sie aufgehende Staat sei. Als der richtige Moment gekommen schien, da ist Gregor VII. es gewesen, der diese Consequenz begriff, mit kühnem Geist den Gedanken einer päpstlichen Weltherrschaft erfaßte und zu ihrer Durchführung sofort energisch Hand an's Werk legte.

Hier waren nun zwei Dinge von vorneherein gewiß.

Erstens, daß das Unternehmen die Welt nach Maßgabe dieses Gedankens umzugestalten auf heftigen Widerstand stoßen und daß niemals es ganz gelingen werde dem Ideal einer hierarchischen Theocratie, wie es in Gregor's Geist lebte, Körper und Gestalt zu verleihen. In dem Augenblick seiner vollständigen Verwirklichung, auf dem Punct also, wo, sich berufend auf Christi Vollmacht, der Papst unangefochten das Scepter der Weltregierung in seiner Hand hielte, wäre die moralische Weltordnung umgestürzt, auf den Kopf gestellt; die Kirche wäre nun das Gegentheil dessen, was sie nach Christi Willen sein soll, ein Reich von dieser Welt. Daß aber dieses nicht geschehe, dafür sorgt der, welcher mächtig genug ist Menschenwerk, das gegen seine ewigen Gesetze sich erhebt, zu Schanden zu machen.

Ebenso zweifellos aber war zweitens auch, daß der Grundsatz von der Omnipotenz des Papstes nicht aus der Anschauung der Zwangskirche heraus überwunden werden konnte.

Die gewaltigsten Anstrengungen die selbständige Bedeutung der kaiserlichen Macht zu vertheidigen, das Gleichgewicht der beiden Gewalten herzustellen, hat wohl Kaiser Friedrich II. gemacht. Er mußte zu Grunde gehen, wie die Fliege, die im Netz der Spinne gefangen ist. Ein Kaiser, der gegen die Ketzer

eine Reihe der härtesten Gesetze erließ, hatte kein Recht sich zu beklagen, wenn der Papst ihn absetzte. Höchstens konnte er sich beschweren, daß ihm in der Sache Unrecht geschehen, niemals, daß der Papst ihn zu richten nicht befugt gewesen sei. Er mußte zu Grunde gehen, weil das wiederhergestellte christliche Kaiserthum seinem historischen Begriff und Wesen nach ein Organ der Zwangskirche war. Der Kaiser ist der Advocat der Kirche; er hat als solcher die Pflicht ihre Feinde, innere wie äußere, mit der Schärfe des Schwerts zu Boden zu schlagen. Es ist daher nur in der Ordnung, daß sie ihm sein Amt nimmt, wenn er ihre Befehle mißachtet, wenn er rebellisch gegen ihre Autorität sich auflehnt. Sonst hätte die Kirche statt eines Advocaten einen Tyrannen sich gesetzt. Allerdings wird ihm durch die Absetzung nicht nur das Kaiserthum, sondern auch das Reich entzogen. Scheint nicht diese Rechtswirkung denn doch über das Ziel hinauszutreffen? Ich finde nicht. Ist einmal die Kaiserwürde an das deutsche Königthum geknüpft und kann die Kirche des Kaisers nicht entrathen, dann muß auch die Absetzung des Kaisers durch den Papst den Verlust des Reichs zur Folge haben.

Das römische Weltkaiserthum hat etwa ein halbes Jahrhundert nach dem Untergang des letzten staufischen Kaisers eine Verherrlichung gefunden, wie nie zuvor und niemals später, durch Dante. Dem großen florentinischen Dichter ist die Nothwendigkeit des römischen Kaiserthums ein Stück der christlichen Offenbarung selbst. Aber das Gebäude seiner römischen Universalmonarchie ruht nicht auf historischen Grundlagen. Es ist auch nicht diese positive Seite der kirchenpolitischen Weltanschauung Dante's, in der die historischpractische Bedeutung seiner Schriften liegt.

Insofern allerdings haben auch die Gegner des Princips der weltlichen Herrschaft der Kirche, die es zu besiegen nicht vermochten, indirect zu seinem Fall beigetragen, als sie die Päpste nöthigten die ganze innerste Natur dieses Princips zu offenbaren. Der Sieg, den im dreizehnten Jahrhundert das Papstthum über das Kaiserthum davontrug, hat statt fester zu begründen den Glauben der Menschen an die politische Gewalt der Kirche ihn nur erschüttert und untergraben. Der schlimmste Gegner der Päpste war der sittlichreligiöse Grundsatz selbst, für den sie stritten.

Unter Bonifacius VIII. erlangte das Papstthum von dem Oberhaupt des Reichs die Anerkennung, daß der apostolische Stuhl die Quelle der Reichsgewalt sei. Es war Albrecht I., erwählter römischer König, der in einem zu Nürnberg am 17. Juli 1303 erlassenen Schreiben förmlich und bündig anerkannte, „daß das Recht den römischen König und künftigen Kaiser zu wählen gewissen kirchlichen und weltlichen Fürsten vom apostolischen Stuhl verliehen ist, von welchem die Könige und Kaiser, die es waren und sein werden, die Gewalt des weltlichen Schwerts zur Strafe den Uebelthätern, zum Lohn den Guten empfangen."

Um dieselbe Zeit aber war das Gericht auch schon hereingebrochen.

Die Erklärung des Königs von Frankreich, daß er dem Papst in weltlichen Dingen nicht unterworfen sei — „wer anders glaubt, den erklären wir für verrückt und blödsinnig" —, hatte den Papst im Uebermaß seiner Verblendung zu dem Schritt verleitet den Satz von der päpstlichen Herrschaft über alle Creatur zum religiösen Dogma zu erheben. Damit war alles weit übertroffen, was seit Gregor's VII. Tagen die Päpste im Interesse

der Etablirung und festeren Begründung ihrer irdischen Macht gesagt und gethan hatten. Zu einem Dogma, welches bei Verlust der ewigen Seligkeit zu glauben sei, hatte noch keiner den falschen Grundsatz zu stempeln gewagt.

In diesem Moment beginnt die rückläufige Bewegung.

Wir sehen ein ganzes Volk in allen seinen Ständen wie Einen Mann sich gegen die Anmaßungen Rom's erheben.

Drei Jahre nach Bonifacius' VIII. Tode findet sich Clemens V. genöthigt zu erklären, daß die Bulle Unam sanctam für Frankreich keine Geltung haben solle. Der König, welcher der römischen Kirche aufrichtig ergeben sei, habe sammt seinem Volk diese Gunst mit Recht verdient.

Es ist garnicht zu ermessen, wie tief dieser Vorgang das Ansehen des Papstthums erschüttern mußte.

Man erwäge: In einer feierlichen Bulle erklärt das sichtbare Oberhaupt der Kirche die Herrschaft des Papstthums über alle Creatur für eine göttliche Heilswahrheit, um kurz darauf den Franzosen zur Belohnung ihrer Verdienste das Privileg zu ertheilen, daß dieses Dogma für sie unverbindlich sei. Ein solches Verfahren war wohl kaum geeignet den Glauben an die Berechtigung dieser Herrschaft zu steigern.

Gleich nach der berühmten Bulle beginnt in der Literatur der Kampf um die Theorie des Verhältnisses der beiden Gewalten. In gelehrten Streitschriften werden die für die Superiorität des Papstes in weltlichen Dingen seit Gregor VII. geltendgemachten Gründe widerlegt.

Auch die moralische Würdigung sollte der hildebrandischen Weltanschauung mit Rücksicht auf die Früchte, welche sie als ein die Wirklichkeit beherrschendes practisches System getragen, nicht

erspart bleiben. Ernst und bedeutend ist die Rede des gottbegnadeten Dichters:

„Erkennen kannst du, daß die schlechte Leitung
Die Ursach ist, warum die Welt so schlecht ward,
Und nicht in euch entartete Natur.
Das Rom, das einst die Welt zum Guten lenkte,
Zwei Sonnen hatte es, die beide Wege,
Den für die Welt und den zu Gott hin, zeigten.
Nun hat die eine ausgelöscht die andre,
Verbunden ist das Schwert dem Hirtenstabe,
Und weil, vereint, nicht eins das andre fürchtet,
Bringt ihr Zusammengehen nothwendig Schaden.
Glaubst du mir nicht, so sieh' nur auf die Aehren;
Denn jedes Kraut kennt man an seinem Samen."

Und strenger:

„Nun magst du sagen, daß die Kirche Rom's,
In sich vereinend die zwei Regimente,
Zur Erde fällt, sich und die Last beschmutzend."

Dante hat in seiner göttlichen Comödie Gregor VII. bekanntlich nie genannt. Es würde auch mehr als gewagt sein behaupten zu wollen: er habe, als er diese Verse dichtete, seiner speciell gedacht. Nichtsdestoweniger ist es Gregor, den diese Rede am nächsten angeht. Er war der Urheber einer Entwickelung gewesen, deren Ergebniß jetzt in seiner ganzen traurigen Größe vorlag und den Dichter zu einem so herben Urtheil bewog. In consequenter Verfolgung des von Gregor dem Papstthum vorgezeichneten Wegs treibt „der Fürst der neuen Pharisäer", Bonifacius VIII.,

„Der auf der Erde meinen Stuhl sich anmaßt",
Den Stuhl, den Stuhl, der in dem Angesichte
Des Sohnes Gottes jetzt erledigt ist,"

die Anmaßung das Schwert dem Hirtenstab zu verbinden auf die äußerste Spitze und bewirkt dadurch, daß der Stuhl Petri in die französische Knechtschaft geräth, zu einem willenlosen Werkzeug in der Hand von Frankreich's Königen wird.

„Hoher Anfang,
Zu was für schnödem Ende mußt du sinken.“

Im dritten Theil seiner „Monarchie“ hat Dante sich die Aufgabe gestellt zu zeigen, daß das Kaiserthum vom Papstthum, der Staat von der Kirche unabhängig seien. Er widerlegt die Beweisführung der Gegner, die das Gegentheil aus der heil. Schrift, aus den Handlungen der Päpste und Kaiser, aus der Einheit des Menschengeschlechts ableiten wollen, und beweist, wie es der Geschichte, dem Naturgesetz und dem Wesen der Kirche widerstreite die Letztere für die Quelle der Autorität des Staats zu halten. Die Quelle, und zwar die unmittelbare Quelle, für die kaiserliche Gewalt sei, wie für das Papstthum, Gott selbst; von ihm allein stamme die Gewalt des Kaisers, von ihm allein sei sie abhängig. Der Mensch bedurfte einer doppelten Leitung nach seiner doppelten Bestimmung, der des Papstes zum ewigen Leben, der des Kaisers zur irdischen Glückseligkeit.

Man sieht hiernach soviel, daß in Dante's System für irgend eine Herrschaft der Kirche über den Staat kein Raum ist. Ebenso ist aber auch gewiß, daß Dante nicht etwa umgekehrt dem Staat eine Gewalt in kirchlichen Dingen beilegen wollte. Wie er den Beruf der Kirche auf das Geistliche beschränkt, so den des Staats auf das Weltliche. Philipp der Schöne ist ihm der moderne Pilatus. Seiner Anschauung widerstreitet die vom Staat bevormundete und vergewaltigte Kirche nicht minder als die päpstliche Universalmonarchie Gregor's VII.

Wie nun aber näher Dante sich das Verhältniß der beiden Gebiete dachte, das hat er nicht ausgeführt. Man hat wohl behauptet, daß Dante die gänzliche und unbedingte Trennung des Staats und der Kirche gewollt habe. Daraus würde folgen, daß er auch mit den Traditionen der Zwangskirche gebrochen und das christliche Grundrecht der Freiheit des Gewissens in die große Charte seiner Weltverfassung aufgenommen habe. Das läßt sich aber nicht behaupten. Ja, es liegen genügende Gründe vor um das Gegentheil für gewiß zu halten. Freilich datirt Dante den Beginn des Unheils, durch welches er die ganze Welt zerstört sah, von Constantin's Zeit. Aber nicht an die durch Constantin angebahnte falsche Verbindung zwischen Staat und Kirche denkt er dabei, sondern an die Schenkung Constantin's, die er mit seinen Zeitgenossen für wahr hält.

„O Constantin, wie großen Uebels Mutter
War — deine Taufe nicht, nein — jene Mitgift,
Die du verliehn dem ersten reichen Vater!"

Auf dieses Ereigniß als auf ihre erste Ursache führt der Dichter die ganze furchtbare Verweltlichung der Kirche zurück.

Wollte Dante, indem er die Kirche auf ihren geistlichen Beruf verwies, auch den vom Staat freiwillig gewährten Zwang gegen die Uebertreter sittlichreligiöser Gebote, vor allem gegen Ketzer ausgeschlossen wissen? Haben in Dante's Monarchie Andersgläubige ein Recht auf Existenz?

Ich halte es zwar durchaus nicht für nothwendig aus der bekannten Stelle, an der Dante den Ungestüm des heil. Dominicus preist, welcher in das „ketzerische Gestrüppe" grade dort am heftigsten einschlug,

„Wo sich der Widerstand am dichtsten zeigte,"

zu folgern, daß Dante der heiligen Inquisition eine Stelle im Paradies angewiesen habe. Ich halte diese Auslegung sogar für entschieden unrichtig. Es ist von der ungestümen Predigt des Dominicus, nicht von gewaltsamer Ketzerverfolgung die Rede. Aber gewiß ist andrerseits auch, daß wir in der Hölle Dante's vergeblich nach einem Platz suchen, der neben den Ketzern selbst ihren Verfolgern vorbehalten wäre. Nicht wegen der harten Gesetze, welche er gegen die Ketzer erließ, sondern wegen seiner eignen Ketzereien finden wir Kaiser Friedrich II. in der Stadt der Schmerzen.

Wäre Dante zu der Erkenntniß gelangt, daß der tiefste und letzte Grund der Verderbniß, die sich seinen Augen darstellte, in der Verletzung des christlichen Princips der Gewissensfreiheit zu suchen sei, daß hier die wahre und eigentliche Ursache liege, warum in consequent fortschreitender Entwickelung „die eine Sonne die andre auslöschen mußte", — zu wie gewaltiger dichterischer Rede würde er den Mund geöffnet und den Andern nicht verborgen haben, was seinem Geist sich offenbart hatte. So aber ist sein Schweigen bedeutungsvoll. Der Glaubenszwang, welcher fast ein Jahrtausend hindurch im Namen des Christenthums unter den verschiedensten Formen geübt war, er ist durch Dante nicht verurtheilt worden. Der leibhaftige Anblick der Verweltlichung der Kirche, der sich ihm darbot, erfüllte seinen Geist so ganz, daß er die entfernter liegende Wurzel des Uebels nicht sah, das im letzten Grunde bestimmende Princip für das historische Verhältniß von Kirche und Staat nicht erkannte.

Noch einmal, zum letztenmal, ist dann der Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum entbrannt. Durch den Tod des Kaisers Heinrich VII. war das Reich erledigt. Diese Veran-

lassung benutzte Papst Clemens V. um im Dienst Frankreich's den Satz, daß das Imperium ein Ausfluß der Gewalt des heil. Petrus sei, practisch zu illustriren.

Der Kaiser hatte den König Robert von Sicilien als Reichsfeind in die Acht erklärt. Der Papst zögerte nicht dies Urtheil zu cassiren. Er berief sich für die Rechtsbeständigkeit dieses Schritts auf die Fülle der ihm im heil. Petrus verliehenen Gewalt, auf die Suprematie, die ihm über das römisch-deutsche Reich zustehe, insbesondre auf die ihm bei eingetretener Vacanz unmittelbar gebührende Regierungsgewalt. Kraft eben dieser Gewalt bestellte er den König Robert zum Reichsverweser für Italien. Indem der Papst gleichzeitig kraft apostolischer Autorität den Eid, welchen die Kaiser dem Papst zu leisten pflegten, für einen wahren Treueid erklärte, ist offenbar, daß der Papst durch diese Acte nicht mehr und nicht weniger bezweckte als die prätendirte Lehnshoheit des apostolischen Stuhls über das deutsche Reich jetzt zur Wahrheit zu machen. Am 20. April 1314 starb Clemens und im October desselben Jahrs wurden Ludwig von Baiern und Friedrich von Oesterreich, der Eine mit fünf, der Andre mit zwei Stimmen zu römischen Königen in Zwiespalt erwählt und darauf Ludwig in Achen, Friedrich in Bonn gekrönt. Am 7. August 1316 ging Jacob von Cahors aus der Wahl der Cardinäle als Nachfolger Clemens' V. hervor und bestieg als Johann XXII. den apostolischen Stuhl. Am 31. März des folgenden Jahrs erließ er eine Bulle, durch welche er die Reichsvacanz für noch bestehend erklärte und demgemäß den von seinem Vorgänger erhobenen Anspruch auf die Reichsregierung aufrecht erhielt. Es stehe nach Recht und Herkommen fest, so heißt es hier, daß bei Erledigung des Reichs dem Papst, welchem in der Person des

heil. Petrus Gott selbst die Rechte nicht bloß des himmlischen, sondern auch des irdischen Imperium übertragen habe, die Jurisdiction, das Regiment und die Verfügung über das Reich zufalle. Am 28. September 1322 entschied in der Schlacht von Mühldorf das Kriegsglück für Ludwig den Baier. Da nun hiernach derselbe entschiedener, als dies bisher ihm möglich war, der Reichsregierung, insbesondre in Italien der Rechte des Reichs sich annahm, machte der Papst ihm den Proceß. Bei Strafe der Excommunication wird Ludwig aufgefordert die Regierung des Reichs niederzulegen und alle bis jetzt vorgenommenen Regierungshandlungen, soweit dies möglich, zurückzunehmen. Denn es sei eine Usurpation, erklärt der Papst, wenn Ludwig sich den Titel eines römischen Königs und die Verwaltung des Reichs vor der päpstlichen Prüfung, Approbation und Zulassung angemaßt habe. Allen Angehörigen des Reichs wird bei Strafe der Excommunication und des Interdicts verboten Ludwig Gehorsam zu leisten; die ihm geschwornen Eide werden annullirt. Am 21. März 1324 erfolgt die Excommunication selbst. Am 11. Juli desselben Jahrs wird Ludwig aller Rechte, welche ihm aus der Wahl zustehen können, verlustig erklärt, die ihm anhängenden Städte werden mit dem Interdict, die Personen mit der Excommunication belegt. Am 3. April 1327 endlich wird die Verwirkung der Ludwig zustehenden Kirchenlehen und Reichslehen, speciell des Herzogthums Baiern, ausgesprochen und seine Vasallen werden ihrer Eide entbunden.

Es ist nicht meine Absicht alle Wechselfälle dieses Streits zwischen einem vom Eifer eines hochmüthigen Systems erfüllten Papst und einem characterschwachen König hier zu schildern. Eine andre Aufgabe ist es die innern Entwickelungsphasen eines

Grundsatzes, eine andre die äußern Schicksale zu betrachten, denen derselbe im Kampf der Menschen um seine Verwirklichung, im Widerstreit der individuellen Leidenschaften und Interessen unterliegt. Für uns ist dieser letzte große Conflict zwischen dem politischen Papstthum und dem deutschen Reich deshalb besonders lehrreich, weil er uns die Gewißheit giebt, daß auch in Deutschland die Zeiten sich geändert hatten. Die Gewalt, mit welcher die Lehre von Christi irdischem Reich seit Gregor's VII. Zeiten die Geister gefangen hielt, war gebrochen.

In ganz Deutschland waren Schmähschriften über die Anmaßungen des Papstes verbreitet. In den Reichsstädten äußerte sich die Opposition oft tumultuarisch genug. In Basel warf man den Abgesandten des Papstes, welcher die Excommunicationsbulle gegen Ludwig promulgiren sollte, in den Rhein; die Straßburger trieben die Dominicaner aus, weil sie zum Papst hielten; die Regensburger zwangen diese Mönche sich für den Papst zu erklären; die Lütticher und Straßburger gestatteten ihren Bischöfen die Veröffentlichung der päpstlichen Processe nicht. Auch ein Theil der Geistlichkeit stand zum König. Die Erzbischöfe von Mainz und Köln verweigerten die Publication und ganze Domcapitel wurden rebellisch gegen den Papst; der Erzbischof von Salzburg und die Bischöfe von Freising und Passau mußten flüchten, weil sie dem Papst anhingen. Selbst Ludwig's überwundener Gegner Friedrich verpflichtete sich in dem im März des Jahrs 1325 geschlossenen Vertrag, mit dem er allen Ansprüchen auf das Reich entsagte, Ludwig zu helfen gegen jedermann und namentlich wider den, „der sich Babst nennet, und alle sein Helfer und Günner, dieweil er wider den Chünig und das Riche ist". Es blieb nicht unbekannt, daß eine große Zahl

von Doctoren der Theologie und der Rechte an den beiden bedeutendsten Universitäten jener Zeit, Bologna und Paris, sich gegen die Ansprüche des Papstes erklärten. Bald gingen denn auch gelehrte Streitschriften in's Land, in denen mit dem ganzen Apparat theologischer, philosophischer, historischer und juristischer Argumente der Ungrund dieser Ansprüche und die unveräußerlichen Rechte des Staats vertheidigt wurden. Endlich, ein Jahr nach Johann's XXII. Tode, traten auch die Kurfürsten des deutschen Reichs durch ihr berühmtes Weisthum von Rense öffentlich für des Reichs Rechte gegenüber den Anmaßungen des Papstes ein. Sie erklärten: Es sei Recht und alte Gewohnheit des Kaiserreichs, daß der einstimmig oder — in Zwiespalt — von der Mehrheit der Kurfürsten zum König Gewählte nicht der Ernennung, Bestätigung oder Genehmigung durch den apostolischen Stuhl für die Verwaltung der Güter und Rechte des Reichs oder für die Annahme des Königstitels bedürfe.

Eine Prüfung dieser Manifestationen würde ergeben, daß sie ihrem innern, moralischen Werth nach sehr verschieden seien. Aber nicht dieser steht hier zur Frage. Uns liefern diese Thatsachen in ihrem Zusammenhang den Beweis, daß der Glaube der Menschen an die Berechtigung der politischen Herrschaft des Papstthums geschwunden, die Fundamente des kirchlichen Weltreichs aufgelöst waren.

Der Streit Ludwig's des Baiers mit den Päpsten seiner Zeit hat für uns noch ein besondres Interesse. Er dient dazu die Wahrheit des Satzes ad oculos zu demonstriren, daß dem Princip der Zwangskirche, auf dem ja auch das Kaiserthum erbaut war, die beiden Extreme, der kirchlichen Oberherrschaft in weltlichen Dingen und der Vergewaltigung der Kirche durch den Staat, inhärent sind.

Bekanntlich hat Ludwig den Papst Johann XXII. — es war am 18. April 1328 — für einen offenbaren Ketzer erklärt und abgesetzt, nachdem er sich einige Monate früher vom römischen Volk zum Kaiser hatte wählen und krönen lassen. „Kraft der uns vom Himmel gegen alle, welche sich empören wider den Glauben und die Wahrheit der Kirche verliehenen Gewalt entsetzen wir durch gegenwärtige kraft unsrer kaiserlichen Machtvollkommenheit erlassene Sentenz den vorbenannten Jacob von Cahors als notorischen Ketzer, welcher die Vollkommenheit der höchsten Armuth in Christo läugnet, des Bisthums der römischen und des Papstthums der allgemeinen Kirche und überweisen ihn als einen solchen, welcher der Rechte des geistlichen Standes verlustig ist, der weltlichen Gewalt zur gebührenden Bestrafung." Es werden noch verschiedene andre Beschuldigungen gegen den Papst vorgebracht. Uns interessiirt hier nur der Vorwurf der Ketzerei.

Was werden wir nun zu dieser doch gewiß höchst merkwürdigen Erscheinung sagen? Das Oberhaupt der Kirche wirft sich zum Herrn des Reichs auf und erklärt den erwählten König aller aus der Wahl ihm zustehenden Rechte und dazu noch seines angestammten Herzogthums verlustig. Das Oberhaupt des Reichs aber erklärt den Papst für einen Ketzer und setzt ihn ab. Ist das nicht die verkehrte Welt? Was geht den Papst das Reich, was geht den Kaiser die Kirche an? Ei, sonder Zweifel ist das eine verkehrte Ordnung der Dinge. So gewiß dem Wesen der Kirche nichts fremder ist als weltliches Regiment zu üben, so gewiß ist die Verurtheilung des Papstes durch den Kaiser wegen Glaubensirrthums eine Verletzung der kirchlichen Freiheit, wie sie größer und schreiender garnicht gedacht werden kann.

Und doch ist es nicht Willkür, sondern ein im System der Zwangskirche begründetes Gesetz, durch welches jede der beiden Gewalten angetrieben wird auf das ihr fremde Gebiet überzugreifen.

Ist einmal die Kirche eine Institution, welche nicht bloß einladet, sondern auch zwingt, mit den Mitteln des Staats zwingt, dann muß sie auch trachten den Staat zum blinden Werkzeug ihres Willens zu machen, weil es unmöglich ist, daß die Kirche dem Staat als solchem ein Urtheil in Sachen religiöser Wahrheit zugestehe. Darum hatten Gregor VII. und Johann XXII. Recht, so sehr sie auch vom Standpunct des deutschen Staatsrechts Unrecht haben mochten.

Der Staat aber muß, eben weil von ihm gefordert wird, daß er nach dem Wink der Kirche das Schwert handhabe, mit logischer Nothwendigkeit in kirchlichen Dingen sich die letzte und oberste Entscheidung reserviren.

Oder wie?

Der Kaiser hat die Pflicht mit Feuer und Schwert alle auszurotten, die der Papst für Ketzer erklärt. Diese Pflicht hat er kraft des von ihm acceptirten Princips der Zwangskirche.

Hat er diese Pflicht auch dann, wenn der Papst selbst ein Ketzer ist?

Gewiß nicht.

Unmöglich kann die Zwangskirche den Kaiser verpflichten wollen rechtgläubige Christen als Ketzer zu verfolgen.

Wenn aber das richtig ist, dann muß der Kaiser auch prüfen und entscheiden dürfen, ob der Papst ein Ketzer sei.

Correcter als Ludwig der Baier wird er die Sache einem Concil vorlegen, vorausgesetzt, daß er eines zu Stande bringt.

Wie aber dann, wenn das Concil in sich selbst gespalten ist?

Man sieht, daß durch die Instanz des Concils die Nothwendigkeit der Entscheidung durch den Kaiser grundsätzlich nicht beseitigt ist. Wenn die Kirche in ihrer amtlichen Vertretung selbst getheilter Meinung ist, dann muß nun doch der Kaiser das Urtheil fällen. Da er nicht zween Herren dienen kann, da nach dem Recht der Zwangskirche der Gehorsam gegen den einen Theil den Untergang des andern bedeutet, so muß er wohl oder übel die Entscheidung treffen.

Mit andern Worten, wenn der Staat das Amt eines Vollstreckers der Kirche üben soll, dann muß er vor allen Dingen wissen, wer und wo die Kirche ist. Und diese Frage kann in letzter Instanz nur er selbst entscheiden. Diese Entscheidung ist aber weit entfernt davon bloß academischer Natur zu sein. Ihr eminent practisches Interesse liegt darin, daß sie für den einen Theil die Tiara, für den andern den Scheiterhaufen birgt.

Ganz anders dann, wenn Kirche und Staat, wie es ihre Natur erheischt, so auch in der Wirklichkeit getrennte Gebiete sind. Hier wird jede kirchliche Streitfrage nur innerhalb der Kirche selbst entschieden werden. Wo die Kirche nur freie Hingabe um des Gewissens willen, nicht Unterwerfung wider Glauben und Gewissen fordert, da ist es ganz undenkbar, daß die Entscheidung einer Angelegenheit des Glaubens dem Staat zufalle, es sei denn durch Usurpation. Wo aber der Staat im Dienst der Kirche zwingen soll, da ist er in seinem Recht, wenn er sich selbst zum Glaubensrichter macht.

Die Absetzung Johann's XXII. durch Ludwig den Baier ist ohne practischen Erfolg geblieben, weil sie wie die übrigen Acte, in deren Zusammenhang sie gehört, eine unüberlegte, von

leidenschaftlichen und doctrinären Rathgebern eingegebene, falsche Maßregel war. Nicht die Macht des Papstthums, sondern die Schwäche des deutschen Königthums, vor allem aber die Charactereigenschaften Ludwig's haben bewirkt, daß das Reich in diesem letzten Kampf mit der Kirche den Kürzeren zog.

Die Sonne des weltbeherrschenden Papstthums war nichtsdestoweniger in schnellem Niedergang begriffen. Das konnte niemand verborgen bleiben, der die Zeichen der Zeit verstand.

Was aber wird an die Stelle treten?

Wird an die Stelle des an seiner eignen Unwahrheit und Ungeheuerlichkeit zu Grunde gehenden Princips der päpstlichen Weltherrschaft nun die Erkenntniß treten, daß die Freiheit der Kirche und die Freiheit des Gewissens gleichmäßig im Christenthum begründet sind und daß das diesen christlichen Principien entsprechende Verhältniß zwischen Kirche und Staat allein die strenge Scheidung der beiden Gebiete ist?

Gestehen wir nur, daß nach dieser Richtung hin die Kundgebungen aus dem Lager der Anhänger Ludwig's nur wenig Lebensnahrung bieten.

So gründlich Lupold von Bebenburg vom Standpunct des deutschen Staatsrechts die Rechte des Reichs vertheidigt, so überzeugend Wilhelm von Occam nachweist, daß der Kirche keine Herrschaft in weltlichen Dingen zustehe, so finden wir doch bei diesen Schriftstellern für die richtige positive Gestaltung des Verhältnisses kaum einen einzigen fruchtbaren Gesichtspunct. Gradezu falsch und verwerflich aber ist die Richtung, welche der bedeutendste unter ihnen, Marsiglio von Padua, einschlägt. An die Stelle des einen verkehrten Extrems will er das andre, nicht minder verkehrte und unchristliche, an die Stelle der politischen

Herrschaft der Kirche die Abhängigkeit der Kirche vom Staat setzen.

Und doch soll es diesem Mann hier nicht vergessen sein, daß der so lange unterdrückte und mit Füßen getretene Grundsatz der Gewissensfreiheit in ihm einen Fürsprecher gefunden hat.

„Die heil. Schrift lehrt nicht," sagt Marsiglio in seinem „Friedensvertheidiger", „daß jemand durch weltliche Strafen zur Befolgung der göttlichen Gebote angehalten werden solle." „Den Bischöfen und Priestern in Sachen der Religion eine Zwangsgewalt verleihen würde unnütz sein; denn den Menschen würde das, was sie gezwungen thäten, zu ihrem ewigen Heil nichts frommen." „Gott will kein erzwungenes Bekenntniß, er will nicht, daß jemand mit Gewalt und Schrecken dazu gebracht werde ihn zu bekennen." Mit unserm Freunde, dem heil. Hilarius von Poitiers, ruft er aus: „Die Kirche schreckt durch Exil und Kerker und zwingt, daß man an sie glaube; einstmals hat sie selbst Exil und Kerker ertragen, damit man an sie glaube."

Es ist der erste Protest des gesunden Menschenverstandes und eines regen Freiheitsgefühls gegen ein mit furchtbarer Consequenz seit Jahrhunderten aufrecht erhaltenes und zur Zeit, da Marsiglio schrieb, in vollster Blüthe stehendes System der Glaubenstyrannei, den wir hier vernehmen.

„Gott will kein erzwungenes Bekenntniß."

Ist es nicht unglaublich, daß Christen jemals das Gegentheil haben für wahr halten und zur Richtschnur nehmen mögen?

Unglaublich wohl, aber nichtsdestoweniger gewiß.

Ein halbes Jahrhundert vor dem „Friedensvertheidiger" des Marsiglio hat die größte wissenschaftliche Autorität des Mittelalters, Thomas von Aquino, bewiesen, daß die Glaubens-

abtrünnigen zu zwingen und nöthigenfalls zu verbrennen seien. „Wenn die Falschmünzer mit Recht dem Tode übergeben werden, um wie viel mehr können nicht die Ketzer, sobald sie überführt sind, nicht bloß excommunicirt, sondern auch mit Recht getödtet werden? Die Kirche aber ist barmherzig mit Rücksicht auf ihre Bekehrung; sie verurtheilt erst nach der ersten und zweiten Betretung. Wenn der Ketzer dann noch verstockt ist, dann giebt sie die Hoffnung auf seine Bekehrung auf, trennt ihn um des Heils der Andern willen von der Kirche und überläßt ihn dem bürgerlichen Richter, damit dieser ihn von der Welt vertilge."

Man muß diese Rechtfertigung der Ketzergesetze durch den heiligen Thomas kennen, um das Verdienst des unheiligen Marsiglio mindestens in Einem Punct nach Gebühr zu würdigen. Es fordert dies die Gerechtigkeit um so mehr, als wir im übrigen zu den entschiedensten Gegnern desselben gehören.

Die Stellung, welche Marsiglio der Kirche anweist, widerspricht der christlichen Idee nicht minder als die, welche Gregor VII. und Bonifacius VIII. für sie in Anspruch nehmen. Der Unterschied der beiden Anschauungen besteht darin, daß die Päpste eine Herrschaft, Marsiglio aber eine Knechtschaft für die Kirche postuliren, die beide gleichmäßig dem Wesen dieser von Gott selbst gegründeten Institution widersprechen.

Die Kirche fließt nach dem System Marsiglio's mit dem Staat in eins zusammen, sie verflüchtigt sich zu einer Staatsanstalt. Der Staat bestimmt die Personen, welche zu den kirchlichen Weihen gelangen sollen; er setzt die kirchlichen Beamten ein und ab; er bestimmt die Zahl der Geistlichen jeder Provinz, die Zahl der Kirchen und der in ihnen den Gottesdienst versehenden Personen; er hält die Priester zur Verwaltung des

Gottesdienstes und zur Spendung der Sacramente an; er beruft das allgemeine Concil, bestimmt die Theilnehmer und zwingt die Einberufenen zu erscheinen; er sorgt dafür, daß das Concil in der gebührenden Weise gehalten werde und bestraft die Uebertreter der Beschlüsse des Concils, die sämmtlich seiner Sanction bedürfen.

Man sieht, es handelt sich um eine neue, verbesserte und vermehrte Auflage der römischen Staatskirche, mit dem Unterschiede jedoch, daß von kaiserlichen Privilegien der Kirche nicht die Rede ist; um einen anticipirten und zugleich noch übertroffenen Josephinismus. Von Maßregelungen der Kirche nach königlich preußischem Zuschnitt ist freilich der Staat des Marsiglio noch immer unendlich weit entfernt; denn es ist doch nur der denselben Glauben bekennende Herrscher, dem Marsiglio die Kirche unterordnet.

So ist es denn diesem scharfsinnigen Denker nicht gelungen in der Bekämpfung des einen falschen Extrems das andre ebenso falsche zu vermeiden. Indem er die Kirche des politischen Characters entkleiden und sie auf ihren geistlichen Beruf zurückführen will, weiß er dies nicht anders zu bewirken als so, daß er dem Staat kirchliche Attribute beilegt.

Doch wir eilen zum Schluß dieses Capitels.

Das große mit dem Tode Gregor's XI. im Jahr 1378 anhebende Schisma, die dadurch bewirkte vollständige Ohnmacht des Papstthums, das aus eigner Kraft sich nicht wieder erheben konnte, war mehr als alles Andre geeignet die päpstliche Weltherrschaft practisch ad absurdum zu führen. Für die Opposition, welche nun auch gegen die absolute Gewalt der Päpste auf kirchlichem Gebiet inmitten der Kirche selbst hervortrat und auf den

Concilien zum autoritativen Ausdruck kam, war die politische Herrschaft der Päpste über Fürsten und Völker ein bereits überwundener Standpunct, von dem sie nur mit Verachtung redete. Als eine unwürdige und hinterlistige Schmeichelei bezeichnet es Gerson, wenn man dem Papst in's Ohr raune: „O, wie so groß, wie so mit nichts vergleichbar ist deine Gewalt in weltlichen Dingen. Wie Christus alle Macht im Himmel und auf Erden verliehen war, so hat er alle seine Gewalt dem Petrus und seinen Nachfolgern hinterlassen; über diese Gewalt zu streiten ist Gotteslästerung; niemand hat ein Recht dich zu tadeln, wenn du auch alles weltliche und alles kirchliche Gut seinen Eignern entziehst."

Freilich hat noch lange nach den Concilien von Constanz und Basel eine weltliche Autorität des Papstes auch über die Gränzen des Kirchenstaats hinaus in den mannichfachsten Anwendungen und Lebensäußerungen sich erhalten. Noch lange fahren die Päpste fort in die innersten deutschen Angelegenheiten einzugreifen. Als wären noch die Zeiten Gregor's VII. oder Innocenz' III., glauben die Könige von Portugal und Spanien in fremden Welttheilen entdeckte und eroberte Länder nicht anders mit Recht zu besitzen, als wenn sie sich dieselben vom Papst schenken lassen. Wir finden in Schriften noch fortdauernd die Ansicht vertheidigt, daß der Papst nicht bloß Kaiser und Könige absetzen, sondern auch die kaiserliche und königliche Gewalt ganz dem Laienthum entziehen, bestehende Königreiche und Fürstenthümer verschwinden machen, neue in's Dasein rufen könne.

Um dieses zähe Leben einer erschöpften und discreditirten Idee, der Idee des weltbeherrschenden Papstthums, zu begreifen dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß die kirchlichpolitische

Verfassung der mittelalterlichen Welt in ihren Grundelementen, dem staatlichen und zugleich staatskirchlichen Character der Kirche, noch keineswegs unmittelbar bedroht oder gar erschüttert war. An das Wesen hatten auch die reformatorischen Concilien von Constanz und Basel nicht zu rühren gewagt. Selbst die ausgezeichnetsten Vertreter der freieren, bischöflichen Richtung bewegen sich noch ganz in diesem Ideenkreis. Hier ist keine Meinungsverschiedenheit unter den Anhängern der sich bekämpfenden Systeme. So lange aber der in jenen Anschauungen begründete Bau der christlichen Gesellschaftsordnung in seinen Mauern und Pfeilern aufrecht stand, mußte auch die Tendenz der weltlichen Oberherrschaft dem Papstthum immanent sein. Denn einmal war ja das außer allem Zweifel, daß der Papst das Oberhaupt der Kirche sei. Die monarchische Gewalt der Päpste hatte sich im Sinn eines absoluten Regiments sogar nach den Reformsynoden noch neu befestigt. Es war den Päpsten gelungen den Beschlüssen der Synoden, soweit sie auf eine Beschränkung der päpstlichen Herrschaft innerhalb der Kirche gerichtet waren, die Spitze abzubrechen oder auch dieselben ganz außer Kraft zu setzen. Nun aber wurde — und das ist der zweite hier in Betracht zu ziehende Punct — die auf der Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, auf der Ineinsbildung von Kirche und Staat beruhende Formation der mittelalterlichen Christenheit ja als die ihrem Wesen allein entspechende Verfassung der Kirche selbst betrachtet. Das Haupt dieser Ordnung konnte daher kein Andrer als der Papst und der Typus seiner Gewalt mußte im wesentlichen dem Grundgedanken und den Einrichtungen dieser Ordnung homogen sein. Daß sich der Widerstand der politischen Gewalten, die feindliche Bewegung der Literatur, der Instinct des christlichen

Volks früher gegen die weltliche Macht des Papstthums, in der das System gipfelte, als gegen den falschen Grundgedanken in seiner ganzen breiten Ausgestaltung kehrte, darf uns nicht Wunder nehmen. Es ist der normale Verlauf historischer Rückbildungsprocesse, daß sie von außen nach innen, von der Oberfläche in die Tiefe vordringen, daß sie mit den Folgen anheben und mit dem Grunde aufhören, nicht umgekehrt.

Allemal bestand die Aufgabe, welche das Mittelalter den folgenden Zeiten zurückließ, nicht darin die Institution des weltbeherrschenden Papstthums geistig erst zu überwinden. Dasselbe Mittelalter, welches diese Idee geboren, genährt und großgezogen, hat sie auch gerichtet. Die damnose Seite der mittelalterlichen Erbschaft lag vielmehr theils in dem staatlichen Character, den die Kirche überhaupt angenommen hatte, theils in der das christliche Princip der Gewissensfreiheit aufhebenden absoluten äußern Berechtigung dieser Kirche. Es ist der Mühe werth auf diese Verhältnisse noch einen Blick zu werfen.

Ist es eine Uebertreibung zu sagen, daß die Kirche zum Staat geworden war?

Was ist denn mehr eine Function des Staats als die Verwaltung des bürgerlichen Rechts?

Nun wohl, hatte nicht die Kirche ganze große Gebiete der bürgerlichen Rechtspflege an sich gezogen?

Die zahlreiche Classe der Personen von geistlichem Stande war von dem Gericht des Staats gänzlich frei und nur der Jurisdiction der Kirche unterworfen. Wer einen Geistlichen in einer Streitsache über bürgerliches Mein und Dein belangen wollte, ja, der mußte sich an das Gericht der Kirche wenden. Und wenn die geistliche Person einen Betrug, eine Fälschung,

einen Diebstahl, einen Raub, eine Tödtung oder ein andres gemeines Verbrechen begangen hatte, so konnte sie nur von der Kirche gerichtet werden. Und welche Strafen verhängte die Kirche? Du glaubst, die Kirche könne nur ermahnen, Bußen auflegen, des geistlichen Amts entsetzen, im äußersten Fall ausschließen aus ihrer Gemeinschaft. So scheint es dir. Aber du irrst. Die Kirche ist nicht sparsam mit Geldstrafen, Gefängniß, ja ewiger Einkerkerung. Nur dann, wenn es nach der Gestalt des Verbrechens zu einer Leibes- oder Lebensstrafe kommen muß, wird der Thäter aus dem geistlichen Stande vorerst ausgestoßen und dann dem weltlichen Arm übergeben.

Aber auch über Laien erstreckt sich der bürgerliche Gerichtszwang der Kirche. Das kirchliche Gericht entscheidet in Ehesachen mit bindender Wirkung auch für das weltliche Gebiet, selbst in rein vermögensrechtlichen Streitigkeiten, wenn sie in den Ehestreit verschlungen sind, in Testamentssachen, in Streitigkeiten über die Rechtswirkungen bürgerlicher Verträge, die durch einen Eid bestärkt sind — ein im Mittelalter überaus häufiger Fall —, über Zehnten und in allen Rechtssachen der Armen, Wittwen und Waisen. Die Kirche richtet überdies, angerufen, in allen bürgerlichen Sachen, in denen ein Gesichtspunct der Sünde sich bietet. Giebt es nun wohl Rechtssachen, in denen eine moralische Beziehung nicht aufzufinden wäre? Und zwar, wohlgemerkt, zieht nicht etwa bloß deshalb der geistliche Richter den Streit an sich um die in der kirchlichen Heilöconomie begründete Arznei für die Seele des Sünders zu verordnen und dann dem weltlichen Gericht die Sache abzutreten, nein, um mit Rechtswirkung für das bürgerliche Gebiet selbst den Streit zu entscheiden, grade wie die weltliche Obrigkeit es auch machen würde. Auch über

Verbrechen der Laien richtet die Kirche, nicht bloß über Ketzerei, sondern auch (hier concurrirend mit dem Staat) über Ehebruch, Bigamie, Concubinat, Meineid, Wucher, Münzfälschung u. s. w., und verhängt die bürgerliche Strafe, wenn sie nur nicht an Leib oder Leben geht. Ist dies der Fall, so überläßt die Kirche den Verbrecher dem weltlichen Richter. Denn es ist ein kirchliches Gesetz, daß eine geistliche Person die Befugniß zur Ausübung ihrer durch die Weihe erlangten Fähigkeiten verliert, wenn sie an dem Vergießen von Menschenblut Schuld trägt.

Abgesehen von dieser einen Ausnahme, wüßte ich kaum eine Function des Staats, welche die Kirche sich nicht auch beigelegt hätte. Begreift es sich daher nicht, daß der Gedanke entstehen konnte: der Staat sei eigentlich überflüssig oder er habe doch keine andre Bedeutung als die eines willenlosen Werkzeugs, eines Vollstreckers der Kirche?

Soll ich nun auch noch von den häufigen Beschwerden erzählen, welche gegen die geistlichen Gerichte erhoben wurden, weil sie nicht einmal diese der Sache nach weit in das politische Gebiet hineinreichenden Gränzen ihrer Competenz einhalten wollten? Oder von den Klagen über die „Geytzigkeit" der geistlichen Richter, „daß man richt die Pueßen und Peen alle auf das bar geldt", über die frivole Verhängung von Bann und Interdict „umb geldt schuld oder geldt sachen", und was dergleichen Beschwerden mehr waren?

So wenig diese und ähnliche Züge in einem vollständigen Bilde der verweltlichten Kirche fehlen dürften, so würden wir doch Gefahr laufen den wesentlichen Punct aus den Augen zu verlieren, wenn wir um Mißbräuche in der Anwendung uns allzuviel kümmern wollten, wo das Princip selbst verkehrt ist.

Die Kirche setzt sich durch die Aneignung und Uebung dessen, „was des Kaisers ist", mit den Anordnungen Gottes an und für sich in Widerspruch, selbst dann, wenn der Kaiser zustimmt, selbst dann, wenn ihre Verwaltung zu Beschwerden keinen Anlaß giebt. Sie tritt damit aus ihrer Bahn heraus. Wo aber das geschieht, da müssen nothwendig ihre wesentlichen Zwecke leiden.

Wer vermag alle die verderblichen Folgen im einzelnen zu ermessen? Wird schon durch die Sünde, den Abfall eines einzelnen Menschen die Harmonie der sittlichen Weltordnung gestört, um wie viel mehr muß dies der Fall sein, wenn selbst die Kirche die von Gott gesetzten Schranken ihres Wesens nicht mehr achtet?

Wahrlich, man braucht von den Zuständen der Kirche zu Ende des Mittelalters nichts weiter zu kennen als den Character ihrer Gerichtsbarkeit um die Erscheinung zu begreifen, daß eine tiefe Sehnsucht nach Reform die ganze Christenheit durchzog. Nicht als ob hier die einzige oder auch nur die vorzüglichste Ursache jenes Verlangens zu suchen wäre. Wo aber ein Organismus soweit von seiner wahren Aufgabe, von seiner Natur abgeirrt ist, wie in diesem Fall die Kirche, da darf man mit Recht auf böse innere Schäden, auf eine tiefe Zerrüttung der wichtigsten Lebensfunctionen schließen.

Und so war es in der That.

Besitzen wir nicht das Zeugniß des vortrefflichen Hadrian VI., der mit Kummer aussprach, daß die Braut Christi verunstaltet und das Verlangen, welches die ganze Welt nach einer Reform der Kirche ergriffen habe, nur zu sehr berechtigt sei?

Uebrigens soll nicht unbemerkt bleiben, daß schon vor Ablauf des Mittelalters die weltlichen Gewalten anfingen ihre Be-

strebungen auf die Einschränkung der bürgerlichen Jurisdiction der Kirche zu richten. In Deutschland waren es vornämlich die Städte, in denen nach dieser Richtung hin ein lebhafteres Gefühl für Rechte und Pflichten der weltlichen Obrigkeit zu regen sich begann. Aber auch die Fürsten gaben hie und da schon zu erkennen, daß sie ihres Berufs sich erinnerten.

Was aber noch über jede Anfechtung erhaben dastand, worin alle Eines Sinns waren, Papst und Kaiser, kirchliche und weltliche Fürsten, Clerus und christliches Volk, Generalinquisitor und Universitätscanzler: der Grundsatz ist es, daß die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche ein Gegenstand des Zwangs und der Ungehorsam gegen ihre Gebote mit weltlicher Strafe, ja mit dem Tode, zu ahnden sei.

Wie der römische Proconsul den heil. Cyprian zum Tode verurtheilte, weil er ein Feind der römischen Götter sei und der Uebung der kaiserlichen Religion sich nicht unterziehen wolle, so wurde Johann Hus, weil er erklärte die von dem constanzer Concil ihm Schuld gegebenen Irrthümer Gewissens halber nicht widerrufen zu können, als hartnäckiger Ketzer dem weltlichen Arm, d. h. der Hinrichtung durch das Feuer, überliefert.

Kein Fall kann bezeichnender sein als der des Johann Hus. Nicht mit fanatischen und blutdürstigen Ketzerrichtern haben wir es hier zu thun, sondern mit einem allgemeinen Concil, mit einer Gesammtvertretung der abendländischen Christenheit, welche in der Mehrzahl ihrer Glieder den ernsten Willen hatte die Kirche zu reformiren und unläugbar ausgezeichnete Männer, voll Eifers für die christliche Wahrheit, in sich schloß.

Und kein Einziger fand sich unter allen, der Zeugniß abgelegt hätte für den christlichen Grundsatz der Gewissensfreiheit,

unter so vielen kein Einziger, der bekannt hätte: Es streitet gegen den heil. Geist die Ketzer zu verbrennen.

Bekanntlich hat ein Jahrhundert später Papst Leo X. in seiner Bannbulle gegen Luther diesen Satz verurtheilt.

Um so deutlicher erhellt nur, wie nothwendig es war ihn zu bekennen.

Wenn es nicht gelang durch ein solches Zeugniß Johann Hus vor dem Feuertode zu bewahren, so galt es doch einer christlichen Wahrheit die Ehre zu geben und die eigne Persönlichkeit zu retten.

Daß es nicht geschah, beweist mehr als die Scheiterhaufen Torquemada's und seiner Nachfolger die furchtbare Gewalt des Systems der Zwangskirche.

Wenn wir nun am Schluß dieses langen Capitels den Inhalt unsrer Betrachtungen im Geist recapituliren und dann fragen, welches denn das Schicksal der beiden christlichen Grundsätze, der freien Kirche und der Gewissensfreiheit, im Mittelalter gewesen ist, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein.

Es ist der Kirche im Mittelalter gelungen ihre Freiheit zu erkämpfen und siegreich zu behaupten; aber doch nur, indem sie selbst zugleich zum Staat entartete. Während sie von dem Staat außerhalb ihrer frei war, stand sie nur um so mehr unter der Herrschaft des Staats, der ihr selbst in allen Gliedern steckte.

Was aber den christlichen Grundsatz der Gewissensfreiheit betrifft, so wurde er verdammt und mit Füßen getreten. Die Märtyrer der ersten drei Jahrhunderte, welche für die Freiheit des Gewissens starben, im Mittelalter sind sie nur von den Ketzern gewürdigt worden.

Sechstes Capitel.

Evangelische Religionsstaaten im deutschen Reich.

Das war keine Reformation, das war eine Revolution.

Ich denke dabei nicht an die äußern Formen, in denen die Glaubensspaltung sich vollzog. In religiösen Scheidungsprocessen verschlägt die Rechtsform wenig oder nichts.

Ich meine die Sache.

Die sogenannte Reformation hat das bis dahin auch für die christliche Religion geltende natürliche und allgemeine Erkenntnißprincip aufgehoben und an dessen Stelle ein künstliches und besondres gesetzt.

Der ganze Inbegriff der christlichen Religionswahrheiten gründet sich auf eine in der Zeit geschehene Offenbarung.

Die natürliche Erkenntnißquelle aber aller historischen Begebenheit ist die Ueberlieferung.

Die Mittel der geschichtlichen Ueberlieferung sind der Art und dem Werth nach höchst verschieden. Ihre gemeinsame Eigenschaft aber ist, daß sie dazu dienen einen bald höheren, bald geringeren Grad von historischer Gewißheit zu begründen.

Nur, was diese Eigenschaft besitzt, kann ein Medium der Ueberlieferung sein; aber als dieses ist es darum auch nothwendig.

Wollte man in einem gegebenen Fall eine andre Maxime walten lassen, wollte man grundsätzlich entweder Beweisgründe anerkennen, denen die gedachte Eigenschaft abgeht, oder umgekehrt historische Erkenntnißmittel ausschließen, welche dies an sich sind, so würde nun das natürliche, das im Wesen der Dinge

begründete Erkenntnißprincip umgestürzt und an dessen Stelle ein künstliches und willkürliches getreten sein, dessen Anwendung mit nichten eine Garantie für das Erkennen der Wahrheit böte.

Bekanntlich hat Luther, dem hierin die andern Reformatoren gefolgt sind, als die einzige Erkenntnißquelle der christlichen Religion die heil. Schrift, „das Wort", qualificirt.

Hatte er dazu ein Recht?

Nehmen wir an, es hätte im Plan des göttlichen Erlösers gelegen den Menschen eine vollständige schriftliche Aufzeichnung derjenigen Ereignisse und Lehren, auf denen unmittelbar unsre heilige Religion beruht, zu hinterlassen. Nehmen wir weiter an, es enthielte der Canon der Schriften des neuen Testaments eben diese Aufzeichnung.

In diesem Fall — das ist klar — würde dieser Canon das einzige Gefäß für die Ueberlieferung der offenbarten Wahrheit sein, dem eine selbständige Bedeutung zukäme.

Dennoch würden auch hier andre Quellen historischer Erkenntniß nicht gänzlich ausgeschlossen sein. Allerdings würde keine Quelle im Stande sein dem Inhalt der Offenbarungsurkunde etwas hinzuzufügen. Die heil. Schrift enthielte hier — das ist ja eben die Voraussetzung — die ganze Offenbarung. Aber andre Quellen würden in Betracht kommen, soweit sie Hülfsmittel für die Erklärung der heil. Schrift böten. Denn den wahren Sinn zu finden, ihn unsrem Verständniß zu erschließen, das todte Wort lebendig zu machen, das bliebe ja nun immer noch die zu lösende Aufgabe. In diesem Verstande hätte daher auch die außerhalb dieser Urquelle fließende Ueberlieferung noch immer eine hochwichtige Bedeutung für uns. Wie haben die Schüler der Apostel, wie die ersten christlichen Gemeinden, wie die Väter,

wie die Concilien die Handlungen, Lehren, Verheißungen Christi verstanden?

Aber dem ist nicht so.

Christus hat keinen Auftrag ertheilt seine Lehren zum Zweck der Ueberlieferung aufzuzeichnen. Die meisten Apostel haben nur mündlich gelehrt. Die Schriften des neuen Testaments sind sämmtlich geraume Zeit nach Christi Tode und zum Theil von Personen verfaßt, welche nicht selbst Erlebtes, sondern von andern Mitgetheiltes berichten. Das neue Testament ist, so wenig wie das alte, ein zusammenhängendes, nach Einem Plan verfaßtes Werk, sondern eine Sammlung von Schriften verschiedener Verfasser. Allerdings hat die christliche Kirche von jeher anerkannt, daß jede dieser Schriften unter dem Beistande des heiligen Geistes verfaßt sei. Aber daß sie auch in ihrer Verbindung mehr als das werthvollste, mehr als ein alle andern Erkenntnißquellen an Bedeutung weit übertreffendes Stück der Ueberlieferung, daß sie nach göttlicher Anordnung die mit exclusiver Geltung ausgestattete Offenbarungsurkunde seien, — das anzunehmen sind wir durch nichts berechtigt.

Wie hat es nun geschehen können, daß ein Mann der Wahrheit, 'wie es Luther war, ein so willkürliches Princip für die Erkenntniß der offenbarten Religion aufstellte? Nicht einmal als Hülfsmittel für die Erklärung der heil. Schrift soll die außerhalb ihrer nachweisbare Tradition Bedeutung haben, geschweige denn als ergänzende Quelle. Die heil. Schrift ist nicht bloß die einzige Erkenntnißquelle der offenbarten Wahrheit; sie ist auch das einzige Buch der Welt, welches lediglich aus sich selbst erklärt werden darf.

Die Regeln für die Erforschung historischer Wahrheit, sie

mögen für alle übrigen Fälle nach wie vor ihre Geltung behaupten, für die Erkenntniß des historischen Christus, für die Feststellung der thatsächlichen Grundlagen unserer heiligen Religion sind sie schlechthin außer Anwendung gesetzt.

Suchen wir dieser merkwürdigen Erscheinung eine Seite des Verständnisses abzugewinnen.

Die christliche Religion wendet sich an den Glauben und an das Gewissen. Sie schließt ihrem Wesen nach jede Anwendung von äußerer Gewalt aus. Wo daher das religiöse Bekenntniß und die Befolgung des Sittengesetzes mit Zulassung der Kirche ein Gegenstand des Zwangs werden, da tritt dieser zu der kirchlichen Autorität nicht als ein lediglich äußerliches Moment hinzu, welches diese selbst unberührt ließe, sondern es wird die Kirche in ihrem Wesen dadurch afficirt und umgewandelt. Die kirchliche Autorität einerseits, der kirchliche Gehorsam andrerseits, sie verändern ihren Character. Die kirchliche Autorität nimmt die Natur der bürgerlichen Autorität, der kirchliche Gehorsam die Natur des bürgerlichen Gehorsams an. Der Träger des kirchlichen Amts gebietet und befiehlt statt im Namen Christi zur Ergreifung des Heils einzuladen. Der einzelne Christ ist gehorsam nicht aus Gottesfurcht, sondern aus Menschenfurcht; er ist gläubig nicht aus freier Ueberzeugung, sondern aus Gehorsam.

Aber nicht bloß der Character der kirchlichen Autorität wird verändert, auch die Substanz der Lehre bleibt nicht unberührt. Die kirchliche Autorität hat den Beruf die überlieferte Lehre rein zu bewahren, gegen Entstellung und Verdunkelung zu schützen. Damit sie dies recht vermöge, ist ihr der Contact mit dem ganzen gläubigen, zum Heil in Christo berufenen Volk, als einem lebendigen und beständigen Zeugen des überlieferten Glaubens,

unentbehrlich. Der organische Contact von Clerus und Gemeinde ist ein wesentliches Moment in der Lehröconomie der Gesammtkirche, welche da ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit. Aber nur in der Lebensluft der vollkommensten Freiheit ist eine fruchtbare Wechselwirkung möglich. Wo diese fehlt, wo Religionszwang herrscht und Gewissenstyrannei geübt wird, da wird die Gemeinde dumm, da hört sie auf der unverdächtige, tadellose Zeuge des ererbten Glaubens der Väter zu sein, da ist sie nicht mehr fähig ein Gegengewicht gegen Einseitigkeit, Irrthum, Ausschreitung der zur kirchlichen Leitung berufenen Organe zu bilden.

Was insbesondre aufhört als heilsames Correctiv gegen Abirrungen der Autorität zu wirken, das ist die segensreiche Macht der theologischen Wissenschaft. Die Theologie verkümmert, wie jedes Gebiet geistiger Thätigkeit, wo andre Rücksichten noch als die der Wahrheit entscheidend sind.

Hat es im Mittelalter ein auf gründlicher Exegese beruhendes Eindringen in das Verständniß der heil. Schrift gegeben, wie wir es bei den älteren Kirchenvätern und wieder in unsrer Zeit finden? Die Sprachen, in denen die Bibel geschrieben war, verstand man nicht. Man mußte sich daher an die herkömmliche lateinische Uebersetzung halten. Der Text dieser Uebersetzung war aber so verderbt, daß um die Mitte des zwölften Jahrhunderts geklagt wird: die Exemplare wichen so von einander ab, daß jedes von ihnen einen ganz verschiedenen Sinn darbiete. Man begnügte sich daher zur Erklärung der heil. Schrift ganz mit den Kirchenvätern und der sogenannten Glosse. Auf jede selbständige Reproduction verzichtete man. Die Originalität bestand in müssigen Spielereien, wie diese, daß man für die einzelnen Schriftstellen jedesmal einen vierfachen Sinn zu ermitteln suchte.

Und das Studium der Kirchengeschichte, daß Gott erbarm'! Gab es auch nur entfernt ein solches, welches den Namen eines vorurtheilsfreien, wahrheitseifrigen Forschens verdiente? Wie viele hundert Jahre hat es gedauert, bis ein so plumper Betrug, wie die Geschichte der Schenkung Constantin's oder die Decretalen des falschen Isidorus ihn enthalten, entdeckt ist! Wahrlich, ich bin der Letzte, welcher für die niemals ausgesungene Herrlichkeit des Mittelalters keine Empfindung hätte. Was ihm fehlte, das war der einfache Sinn für historische und reale Wahrheit in allen Dingen, welche mit Religion und Kirche in Zusammenhang standen. Auf keinem Gebiet ist so dreist gefälscht und gelogen wie hier. Die Menschen waren unfähig geworden Critik zu üben. Das Institut der Zwangskirche, welches das äußere Monopol auf Wahrheit besaß, hatte diese Fähigkeit zerstört. Was sich davon im früheren Mittelalter noch conservirt hatte, das wurde seit dem zwölften Jahrhundert durch den aller individuellen Lebensoffenbarung, aller positiven geistigen Nahrung feindlichen Formalismus der entarteten Scholastik vollends zu Grunde gerichtet. Das Studium der positiven Wissenschaften wurde über dialectische Spitzfindigkeiten vernachlässigt. Johann von Salisbury klagt, daß es den dialectischen Theologen an materiellem Wissen mangle. Wer sich mit dem Alterthum, überhaupt mit der Geschichte befasse, werde verlacht und komme in üblen Ruf. Er ruft mit Seneca aus: „Nichts ist doch hassenswerther als der bloße Scharfsinn!“ Und im fünfzehnten Jahrhundert klagt Gerson: Es sei vor allem die Reform der theologischen Facultäten nothwendig; alle solide Wissenschaft sei verschwunden.

So hatte sich denn ein System von Lehren und Einrichtungen bilden können, in dem die Unterscheidung des Wesentlichen von

dem Unwesentlichen, der ächten Tradition von der späteren Erfindung, der göttlichen Institution von der menschlichen Satzung, des Dogma von der bloßen Meinung ganz abhanden gekommen war. Das Gebiet für eine freie geistige Bewegung war auf die engsten Gränzen beschränkt. Es gab keine offenen Fragen mehr. Wer auch nur mit einem einzigen Punct des herrschenden Systems, mit einer einzigen Function des empirischen kirchlichen Organismus in Widerspruch gerieth, der kam in Gefahr als Feind der christlichen Wahrheit, als Rebell gegen Gottes Ordnung behandelt und von dem gewaltigen Rad der Zwangskirche zermalmt zu werden.

In dieser Lage sah sich Luther, als er gegen die Lehre, daß der Ablaß den Christen nützlich sei, Widerspruch erhob.

Eck hielt ihm vor, daß der Ablaß seit dreihundert Jahren durch den gesammten Clerus für nützlich und den Christen für heilsam erklärt werde. Der heil. Gregorius habe schon vor neunhundert Jahren Ablaß ertheilt. Die Jubelfeste, welche eine Reihe von Päpsten seit Bonifacius VIII. gefeiert, seien von der ganzen Christenheit mit Beifall aufgenommen. Ebenso hätten die Päpste unter dem Beifall der Könige und Fürsten oft an Pilger und Kreuzfahrer Ablässe ertheilt. Schließlich habe Leo X. bei Strafe des Banns definirt, daß der Ablaß der für Sünden verdienten Strafen denen nützlich sei, welche durch das Band der Liebe Glieder Christi seien, und daß dieser Ablaß aus dem Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen durch den Papst, der als Statthalter Christi der Verwalter dieses Schatzes sei, ertheilt werde. Da nun Christus verheißen habe: er wolle bei uns sein bis an das Ende der Welt, so sei es unmöglich, daß die Kirche zum Verderben der Seelen so lange geirrt habe. Wer aber es

für einen Irrthum erkläre, daß der Ablaß den Christen nützlich sei, der sage eben damit, daß die Kirche so lange Zeit hindurch geirrt habe.

Diese Behauptungen Eck's sind theils unrichtig, theils beweisen sie nichts.

Dennoch setzte Eck es bei Leo X. durch, daß in der berühmten Bulle vom 15. Juni 1520 es als ein verdammenswerther Irrthum Luther's bezeichnet wurde, wenn er lehre, daß es nicht die Verdienste Christi und der Heiligen seien, aus deren Schatz der Papst Ablaß ertheile, und daß diejenigen verführt würden, die man glauben mache, daß der Ablaß den Seelen heilsam und zur Hervorbringung von Früchten des Geistes dienlich sei.

Es gehörte die Bekämpfung der Lehre vom Ablaß, einer Lehre, von der Luther mit gutem Recht behaupten konnte, daß sie weder in der heil. Schrift begründet noch der ganzen alten Kirche bekannt gewesen sei, zu denjenigen Puncten, um deren willen er vom Papst in den Bann gethan und vom Kaiser in die Acht erklärt wurde.

Noch deutlicher erhellt die ganze Schwierigkeit der Lage Luther's aus einem andern Punct.

Luther bestritt, daß der Primat der Bischöfe von Rom im göttlichen Recht begründet sei. Die Beweiskraft der von Eck angeführten Bibelstellen und Zeugnisse der Kirchenväter suchte er zu widerlegen. Aber Eck berief sich auch auf die Decretalen der ältesten Päpste, zunächst auf eine Stelle des Anacletus, der schon zur Zeit des Apostels Petrus gelebt hatte. In dieser Stelle wird gesagt, daß die römische Kirche von Christus selbst den Primat erhalten und daß der apostolische Stuhl zur Angel und zum Haupt aller Kirchen vom Herrn gesetzt sei. Luther suchte aus

einem Wort dieses Zeugnisses darzuthun, daß es nicht ächt sein könne. Aber Eck erwiderte ihm: Auf diese Weise könne man die Decrete aller Concilien und Päpste beseitigen und das ganze canonische Recht umstürzen, welches dann nicht mehr werth sei als eine Linse. Wenn diese Stelle in der That unächt sei, dann würde schon längst jemand dies nachgewiesen haben. Luther habe zu zeigen, daß sie in dem Original nicht enthalten sei; eher werde er ihm nicht glauben. Ueberdies handle es sich ja nicht bloß um die Stelle des Anacletus. Luther müsse auch die Decrete andrer ältesten Päpste, Clemens', Marcellus', Julius' u. s. w. läugnen. Darauf weiß Luther nichts zu antworten und, als Eck darauf hinweist, daß schon die ältesten Päpste, ein Sixtus I., ein Victor I., sich den Titel „allgemeiner Bischof" beigelegt hätten, kann Luther nur erwidern, daß die späteren Päpste sich nicht so genannt hätten.

Daß alle die Zeugnisse der ältesten Päpste, auf die sich Eck hier in gutem Glauben berief, Erdichtungen eines Betrügers seien, war zu Luther's Zeit noch nicht nachgewiesen, wenn auch die Ahnung zu dämmern anfing.

Es ist daher leicht zu ermessen, daß Luther sich in einer peinlichen Lage befand.

Eck trieb ihn noch mehr in die Enge.

Bekanntlich ist das Ansehen nicht gering, dessen in der Kirche als Bischof und Lehrer Gregor der Große genießt. Wenn daher dieser in einer Stelle des Corpus juris sagt, daß die Autorität der römischen Kirche die Quelle sei für den Antheil, den an der kirchlichen Regierung die andern Kirchen hätten, so ist das immerhin kein zu verachtendes Zeugniß. Luther half sich damit, daß er sagte: Gregor sei auch nur ein Mensch gewesen.

Bemerkungen Eck's wie diese: „Der ehrwürdige Pater folgt nur seinem eigenen Kopf", waren unter solchen Umständen nicht gänzlich unbegründet.

Wir freilich wissen jetzt, daß das Schreiben, dem die erwähnte Stelle entlehnt ist, garnicht Gregor den Großen, sondern Gregor IV., einen Papst des neunten Jahrhunderts, zum Autor hat. Weder Eck noch Luther wußten dies.

Diese Beispiele zeigen wohl zur Genüge, daß das Unternehmen eines Kampfs gegen vereinzelte Puncte der herrschenden Lehre — ob in der Sache berechtigt oder unberechtigt — zu Luther's Zeit ein höchst schwieriges war, ja die Kraft eines Manns fast überstieg. Auf der einen Seite eine kirchliche Autorität, welche mit äußerer, mechanischer Gewalt auf dem Gebiet des Glaubens herrschte und jeden Versuch einer selbständigen Lebensäußerung des Einzelnen mit dem Argument der Ketzerei zu Boden schlug; auf der andern Seite ein Zustand der theologischen Wissenschaft, ihrer Quellen und ihrer Hülfsmittel, der es in vielen Fällen ganz unmöglich machte einen festen critischen Boden für die Beweisführung zu gewinnen.

Wenn nun Luther in dieser Lage die Geduld verlor und sich zu dem Aeußersten hinreißen ließ, daß er alle außerbiblische Tradition, alles Zeugniß der Kirche im Princip verwarf und die willkürliche Maxime aufstellte, daß die einzige historische Erkenntnißquelle der christlichen Religion der Canon der biblischen Schriften sei, der doch selbst auf Grund der Tradition erst durch die Kirche festgestellt ist, — so war das allerdings im höchsten Grade unvernünftig und beklagenswerth. Aber die Schuld erscheint minder groß, wenn wir uns die Lage vergegenwärtigen, in der Luther sich gegenüber dem herrschenden System befand.

Noch in der Disputation mit Eck, die im Jahr 1519 gehalten wurde, läßt Luther neben der heil. Schrift auch andre Quellen für die Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelten. Er verwirft nicht im Princip die Autorität der Väter und der Concilien, auch nicht den römischen Primat, dessen directe göttliche Einsetzung er nur bestreitet.

Aber freilich war man eine so kühne Sprache, wie sie Luther führte, nicht gewohnt. Für eine so urgewaltige Persönlichkeit, für eine solche Kraft der Ueberzeugung, für einen solchen Zorn der Wahrheit hatte man keinen Maßstab. Man sah in Luther nur den rebellischen Mönch, der es wagte Anordnungen des Papstes öffentlich zu lästern. Höhnend ruft ihm Eck zu: „Von wem denn hat der ehrwürdige Vater das Privilegium des Bettelmönchs, von wem das Ordensgewand, wenn nicht vom Papst?"

Und so sollte denn die Sache schnell mit einem entscheidenden Schlag abgethan werden.

Wenn heutigen Tags ein gründlich gebildeter catholischer Theologe die Bannbulle Leo's X. eingehend prüfen wollte, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß er zu folgendem Ergebniß gelangen würde: Es sind theils Sätze verurtheilt, die Luther entweder garnicht oder doch nicht in dem vorausgesetzten Sinn hat lehren wollen, theils Sätze, welche entweder die volle Wahrheit enthalten oder doch disputabel sind, theils entschieden irrige Ansichten Luther's. Es käme nun noch darauf an, wie schwerwiegend diese Irrthümer sind. Erst dann würde man entscheiden können, ob diese schleunige autoritative Verurtheilung nothwendig war, ganz abgesehen davon, daß die an sie geknüpften Folgen des zwangskirchlichen Systems unter keinen Umständen zu billigen sind.

Luther war ein Mann, erfüllt vom Eifer für die christliche Wahrheit; aber er hatte von Natur ein unbändiges Gemüth und einen rechthaberischen Sinn. Und so geschah denn nun das Schlimmste, was überhaupt geschehen konnte. Durch den Unwillen über das entstellte Bild der Kirche, welches er sah, ließ er sich hinreißen das Wesen der von Christus gestifteten Kirche selbst aufzugeben. Durch die Schwierigkeit, die es hatte auf dem Standpunct des richtigen, naturgemäßen Erkenntnißprincips mit den gebotenen Hülfsmitteln die Wahrheit im einzelnen zu finden und überzeugend darzuthun, ließ er sich verleiten das Princip selbst zu verwerfen und sich ein neues Fundament zu gründen, auf dem er nun freilich sein eignes Gebäude der Wahrheit sich zurechtzimmern konnte, wie es eben das Zeug hergab.

Es giebt für Luther jetzt außerhalb der heil. Schrift nur Menschenlehre und Menschensatzung. Gottes Wort ist allein in der heil. Schrift enthalten.

Wenn man sich an die Concilien und Väter halte, sagt Luther in seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen", dann werde der Eine dies, der Andre jenes nach eignem Gefallen aus ihnen „herausklauben" und darüber streiten und zanken, während man die arme Seele „pampeln und hangen" lasse. Man bedürfe für den Glauben etwas Gewisseres als die Concilien, und das sei die heil. Schrift.

Offenbar täuscht Luther sich, wenn er glaubt, die heil. Schrift selbst biete eine Garantie, daß nicht der Eine dies, der Andre jenes nach eignem Gefallen aus ihr „herausklaube". Aber, davon abgesehen, handelt es sich denn darum, daß wir, sei es selbst vermittelst eines falschen Erkenntnißprincips, Gewißheit, handelt es sich nicht vielmehr einzig darum, daß wir auf dem richtigen Weg die Wahrheit finden?

Freilich hat Luther vollkommen Recht, wenn er als die Aufgabe des Concils bezeichnet: den alten Glauben der Kirche gegen neue Irrlehren und Menschensatzungen zu bekennen und zu wahren. Daß aber die Concilien eine andre Aufgabe hätten, ist noch keinem vernünftigen Menschen jemals eingefallen zu behaupten. Wenn daher Luther diese Aufgabe der Concilien anerkennt, so nimmt er damit einen Theil des früher Gesagten zurück; aber ohne daß er der besseren Einsicht einen Einfluß im Ergebniß einräumte.

Und wenn Luther weiter sagt: Da solle denn das Concil handeln wie ein Kammergericht, welches nicht nach dem eignen Kopf das Urtheil sprechen dürfe, sondern allein nach dem alten Recht des Reichs, — so ist auch gegen diesen Vergleich nichts einzuwenden. Wenn er aber hinzufügt: Das alte Reichsrecht der Kirche sei lediglich die heil. Schrift, — so ist das eben nur Luther's eigne willkürliche Lehre. Die Analogie, auf die er sich beruft, kehrt sich hier vielmehr wider seine eigne Beweisführung. Wie das Reichskammergericht zu richten hatte nicht bloß nach geschriebenem, sondern auch nach dem in volksmäßiger Uebung überlieferten Recht, so wird die christliche Wahrheit nicht bloß aus der heil. Schrift, sondern auch aus andern sichern Quellen der Ueberlieferung erkannt. Und — um die Analogie ganz zu erschöpfen — wie die in früheren Urtheilen ausgedrückte Anerkennung eines Rechtssatzes die Vermuthung seiner Existenz begründete, so ist auch für die Annahme einer offenbarten Wahrheit die Uebereinstimmung der Väter und Concilien eine nicht zu unterschätzende Autorität.

Die natürliche Folge war, daß mit dem veränderten Erkenntnißprincip auch der Inhalt der Lehre selbst ein andrer wurde.

Den entscheidenden Punct, auf den alle übrigen Gegensätze als auf ihr ursächliches Princip zurückzuführen sind, hat bekanntlich die Lehre von der Rechtfertigung gebildet. Indem Luther mittelst seiner Auslegung der Schrift zu der Ansicht gelangte, daß es der Glaube allein sei, durch den der Mensch vor Gott gerecht werde, war damit zugleich der in beiden Kirchen, des Abendlandes wie des Morgenlandes, feststehende Begriff des Sacraments als eines göttlichen Gnadenmittels, welches an und für sich dem Empfänger heiligende Kräfte mittheilt, zerstört. Mit dem catholischen Begriff des Sacraments fiel aber auch die Basis und der Beruf des priesterlichen Standes. An die Stelle eines mit besondrer Vollmacht ausgestatteten Priesterthums der Weihe trat nun das allgemeine Priesterthum aller Christen.

So war denn eine Kluft zwischen der alten Kirche und der neuen Lehre befestigt, so groß und so weit, daß ein menschliches Auge keinen Punct zu entdecken vermag, auf dem es gelingen sollte die Brücke der Wiedervereinigung zu schlagen.

Was der Sache des Christenthums zum Heil und Segen, zu einer wohlthätigen Belebung und Wiedererneuerung hätte dienen können, der in den Menschen mächtig erwachte Drang nach religiöser Vertiefung und das davon unzertrennliche Verlangen nach freier geistiger Bewegung, — es hat auf diese Weise mehr schädigend und zerstörend als heilend und aufbauend gewirkt.

Wer möchte bestreiten, daß das Zeitalter der Reformation auf allen Gebieten des geistigen Lebens Impulse des Fortschritts gegeben und ein intensiv und extensiv gesteigertes Streben nach den höchsten Gütern der Menschheit wach gerufen hat!

Aber diese Erscheinung ist nicht durch den Abschluß, welchen

die Bewegung jener Zeit speciell auf kirchlichem Gebiet gefunden, nicht durch die Ergebnisse der Reformation zu erklären, sondern auf Ursachen zurückzuführen, welche selbst erst für die Tendenz der kirchlichen Erneuerung maßgebend geworden sind.

Gewiß trifft die Hauptschuld an jener großartigen Verirrung die unmittelbar handelnden Personen selbst. Aber ich lasse mir die Ueberzeugung nicht nehmen, daß, was der durch Verweltlichung, durch ein viele Jahrhunderte hindurch waltendes System religiösen Zwangs entarteten Kirche nicht gelang: den in eine falsche Richtung gerathenen Strom der Bewegung in das richtige Bett zurückzuleiten, die regellos und verheerend wirkende Kraft organisch zu resorbiren, — einem im Kern gesunden, in allen seinen Hauptfunctionen normal und lebenskräftig wirkenden kirchlichen Organismus hätte gelingen müssen.

Wir nehmen nach dieser unentbehrlichen Betrachtung den Faden unsrer Hauptuntersuchung wieder auf.

Wir sahen, daß die Kirche im Lauf des Mittelalters sich nicht bloß zur Gebieterin des Staats gemacht, sondern auch unmittelbar Attribute des Staats angenommen hatte. Wir sahen aber auch, daß schon vor dem Ausgang jener Zeitepoche der kühne Bau einer päpstlichen Weltherrschaft zusammenbrach und daß auch gegen die Politisirung der Kirche im allgemeinen hie und da Symptome einer beginnenden Reaction sich zeigten.

Es waren keineswegs durchaus neue Gesichtspuncte, die Luther geltend machte, wenn er die Kirche auf ihren geistlichen Beruf verwies und seine in der sittlichen Weltordnung ihm zugewiesene Stellung für den Staat reclamirte. Daß er mit solcher Entschiedenheit es that, mag immerhin ihm zum Verdienst gerechnet werden. Aber auch ohne Luther würde die Entwickelung, soweit

es sich lediglich um die Wiedereinsetzung des Staats in seine Rechte und die Beschränkung der Kirche auf das ihrer Aufgabe und ihrem Wesen entsprechende Gebiet handelte, im großen und ganzen dieselbe gewesen sein. Dieser Proceß, der mit seinen Anfängen weit in das Mittelalter zurückreicht, war nicht mehr aufzuhalten. Es konnte sich nur noch um das handeln, wie bald und wie gründlich die Gränzscheidung ausgeführt wurde. Und daß die kirchliche Bewegung des sechzehnten Jahrhunderts, deren Urheber und Seele Luther war, diese Auseinandersetzung gefördert hat, ist wohl unbestreitbar.

Aber das Verdienst der Reformation nach der einen Richtung wird bei weitem aufgewogen durch eine schwere Verschuldung nach einer andern, der grade entgegengesetzten Richtung.

Christus hat der Kirche keine Gewalt in weltlichen Dingen verliehen. Aber er hat auch keine Herrschaft des Staats über die Kirche gewollt. Er hat die Kirche neben, nicht unter den Staat gestellt.

Daß dem Staat es nicht gelingen werde die Uebergriffe der Kirche auf sein Gebiet zurückzuweisen, sich wieder in den Besitz der ihm gebührenden Gewalt zu setzen, das, wie gesagt, hatte keine Noth mehr. Verschwunden waren die Zeiten eines siebenten Gregor, eines dritten und vierten Innocenz, verschwunden auf Nimmerwiederkehr. Es ist bezeichnend, daß die Gegner Luther's, die Vertheidiger des kirchlichen Status quo, garnicht einmal ernstlich versucht haben seine Angriffe gegen die unmittelbare Gewalt der Kirche in weltlichen Dingen zurückzuweisen. Sie haben stillschweigend hier das Feld geräumt.

Die Gefahr lag nunmehr, wie in allen ähnlichen Fällen, auf der entgegengesetzten Seite.

Im Mittelalter hatte die Kirche sich angeeignet, was des Staats war. Wird, das war jetzt die Frage, der Staat, indem er zurücknimmt, was ihm gehört, Maß halten und nicht auch von dem sich nehmen, was der Kirche gebührt? Wird der zum Bewußtsein seiner selbständigen Bedeutung gelangte Staat jetzt auch die Unabhängigkeit der Kirche respectiren? Wird er seine jetzt wieder frei gewordene Kraft nicht gebrauchen um die Kirche ihrer von Gott gewollten Freiheit zu berauben? Und werden auf diese Weise die letzten Dinge nicht schlimmer als die ersten sein?

Das war jetzt die große Frage.

Dieselbe ist keineswegs überall in einem vollständig gleichen Sinn gelöst worden. Das Verhältniß zwischen Kirche und Staat hat sich seit dem sechzehnten Jahrhundert in den christlichen Reichen Europa's je nach der Verschiedenartigkeit der historisch gegebenen Verhältnisse und Factoren verschieden gestaltet. Für Deutschland aber ist die Frage in einem der Kirche durchaus ungünstigen, den Anforderungen der christlichen Religion direct feindlichen Sinn entschieden worden. Und daß dem so war, das ist in erster Reihe die Schuld des Protestantismus gewesen. Die protestantischen Territorialobrigkeiten haben das Beispiel gegeben, dem dann später auch die catholischen gefolgt sind.

In Luther's Grundanschauungen liegt die Ursache nicht. Kirche und Staat waren ihm im Princip verschiedene, weit von einander getrennte Gebiete.

Man solle das geistliche Regiment soweit von dem weltlichen sondern, „als weit Himmel und Erde sind", sagt er zu Joh. 20. 23.

Darum räth er dem Kurfürsten Johann von Sachsen im Jahr 1525 auf eine Beschwerde des Erasmus die Antwort zu geben, daß er, der Kurfürst, in geistlichen Sachen nicht Richter sein möge und solle.

In einem Schreiben an die hessischen Theologen vom Jahr 1533, welches von der möglichen Einführung der Excommunication handelt, räth er entschieden davon ab die Ausführung der von der Kirchenbehörde beschlossenen Excommunication der Staatsbehörde zu überlassen. „Nicht möchte ich," schreibt er, „daß die Staatsgewalt sich in diese Angelegenheit mischte, sondern daß sie auf jede Weise aus dem Spiel bliebe, damit eine klare und bestimmte Unterscheidung beider Regimente bestünde."

In einem Schreiben an Leonhard Beier aus dem Jahr 1536 führt er die Scheidung des geistlichen von dem weltlichen Regiment auf Christi Ordnung selbst zurück: „wie denn im Anfang solche zwey Aemter von Christo gesondert seyn." Die Erfahrung lehre, fügt er hinzu, daß kein Friede sei, wo der Rath oder die Stadt in der Kirche regieren wollen.

Wenige Jahre vor seinem Tode, am 22. October 1543, schreibt er dem Pfarrer Daniel Cresser in Dresden: Wenn es geschehen sollte, daß die Höfe die Kirche nach ihrem Gutdünken regieren wollten, dann werde Gott keinen Segen geben, weil, was ohne Beruf geschehe, auch ohne Glauben geschehe und darum keinen Bestand habe. „Entweder also sie werden selbst Pastoren, predigen, taufen, besuchen Kranke, spenden das Abendmahl, mit Einem Wort, besorgen alle kirchlichen Angelegenheiten, oder sie hören auf die Berufe zu vermischen, besorgen ihre Höfe und überlassen die Kirchen denen, welche den Beruf haben und Gott dafür Rechnung legen werden."

Man hat sich wohl auf Luther's Schrift an den Adel deutscher Nation berufen um zu beweisen, daß er anfangs — die Schrift erschien im Jahr 1520 — eine andre Anschauung gehabt habe. Aber ohne Grund. Luther spricht nicht von der Gewalt

der christlichen Obrigkeit über das Kirchliche, sondern von der Unterordnung des geistlichen Standes unter die bürgerliche Gerichtsbarkeit des Staats und sagt: „Darum soll weltliche christliche Gewalt ihr Amt üben frey, unverhindert, unangesehen, ob's Pabst, Bischof, Priester sey, den sie trifft. Wer schuldig ist, der leide." Dies beweist nur, daß er nach beiden Seiten hin die Scheidung forderte.

Ich halte nach den oben angeführten Zeugnissen die Thatsache für festgestellt, daß Luther in den verschiedensten Lebensepochen zu dem Grundsatz der wesentlichen Trennung beider Ordnungen, der Kirche und des Staats, sich bekannte.

Wenn nun trotzdem die practische Gestaltung eine den Ueberzeugungen Luther's ganz entgegengesetzte war: — wie hat dies geschehen können?

Durch die Lehre Luther's von dem allgemeinen Priesterthum war der Ursprung der Kirchengewalt in das gläubige Volk verlegt.

„Denn es kann niemand läugnen," heißt es in der im Jahr 1523 verfaßten Schrift über Recht und Macht der Gemeinde alle Lehre zu urtheilen, „daß ein jeglicher Christe Gottes Wort hat und von Gott gelehret und gesalbet ist zum Priester." Luther folgert daraus, daß die Gemeinde die Macht habe ihre Lehrer und Prediger selbst zu berufen. „Denn," hatte er schon in der Schrift an den Adel gesagt, „wenn wir gleich alle Priester sind, muß sich niemand selbst hervorthun, noch sich unterwinden ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu thun, dessen wir alle gleiche Gewalt haben."

Und so schreibt er in einem Brief an Rath und Volk der Stadt Prag aus dem Jahr 1523: „Uns ist aber ein Andres

gesagt Matth. 23. 8: „„Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seyd alle Gebrüder."" Darum gelten wir alle gleich und haben alle nur Ein Recht. Denn es will sich je nicht leiden, daß die, so Gebrüder heißen und alle eine Gemeinschaft haben, Einer über den Andern sey, mehr Erbtheils empfahe und ein besser Recht denn der Andre habe, voraus in geistlichen Sachen, davon wir jetzt handeln." „Das erfordert aber der Gemeinschaft Recht, daß Einer oder, als viel der Gemeinde gefallen, erwählet und aufgenommen werden, welche anstatt und im Namen aller derer, so eben dasselbige Recht haben, verbringen diese Aemter öffentlich, auf daß nicht eine scheusliche Unordnung geschehe in dem Volk Gottes und aus der Kirchen werde ein Babylon." „So nun der einmüthige Wille dreyer oder zweyer in dem Namen des Herrn alle Dinge vermag: wie viel mehr sollen wir gläuben, daß es geschehe oder geschehen werde durch Gott . . ., so wir in seinem Namen zusammenkommen und beteten, darnach alle Bischöffe und Diener des Wortes aus uns selbst erwähleten, dieweil wir schon von erst, alsbald wir getäufet werden, ohne eine solche Wahl zu diesem Amt geboren und beruffen sind?"

Die Gemeinde hat das Recht über die Lehre zu entscheiden. Das geistliche Amt gründet sich auf die Autorisation der Gemeinde. Wo ein „Diener im Wort" berufen werden soll, da tritt die Gemeinde zuerst in öffentlichem Gebet zusammen, wählt dann unter den Candidaten den Würdigsten, worauf die „Fürnehmsten" der Gemeinde ihm die Hände auflegen. „Und wo es geschähe, daß jemand erwählet zu solchem Amt und durch seinen Mißbrauch würde abgesetzt, so wäre er gleich wie vorhin."

Es ist unmittelbar einleuchtend, wie die Lehre vom allgemeinen Priesterthum mit logischer Consequenz dahin führt, daß

die christliche Gemeinde die Quelle der Kirchengewalt, die Grundlage des kirchlichen Verfassungsbaus ist. Es kann ordentlicher Weise niemand Amt oder Regiment in kirchlichen Dingen üben, er habe es denn durch die Gemeinde.

Damit auf dieser Basis eine unabhängige, freie Kirche errichtet würde, kam es daher vor allen Dingen darauf an, daß in der Menge, welche die alte Kirche verließ, das Material für die Bildung selbständiger kirchlicher Gemeinden sich fand.

Dem war aber nicht so.

Ich habe nicht die Absicht hier näher auf die Erforschung der Gründe dieser Erscheinung einzugehen.

Die Thatsache wird durch das eigne ausdrückliche Zeugniß Luther's und durch die ganze Stellung, welche er practisch in der Frage der kirchlichen Verfassungsbildung einnahm, hinreichend außer Zweifel gestellt.

So beschwert er sich in einem Schreiben an den Kurfürsten Johann vom 22. November 1526 sehr, wie die evangelische Freiheit vom Volk gemißbraucht werde. Ueberall sei Streit zwischen Prediger und Gemeinde. „Da wollen die Bauern schlechts nichts mehr geben und ist solcher Undank unter den Leuten für das heilige Gottes Wort, daß ohn' Zweifel eine große Plage fürhanden ist von Gott; ..... da ist keine Furcht Gottes noch Zucht mehr, weil des Papst Bann ist abgegangen, und thut jedermann, was er nur will."

In seiner Schrift von der deutschen Messe aus demselben Jahr klagt Luther, daß es an den Elementen für die Gemeindebildung fehle. „Ich habe noch nicht Leute und Personen dazu; so sehe ich auch nicht viel, die dazu dringen ....; denn wir Deutschen sind eyn wild, roh tobend Volck, mit dem nicht leychtlich ist etwas anzufahen, es treybe denn die höhiste Not."

Der Haufe sei nun in die fleischliche Freiheit gerathen, schreibt er dem Markgrafen Georg von Brandenburg am 14. September 1531; man müsse ihn eine Weile seine Lust büßen lassen. Ein altes Gebäude abzubrechen gehe schnell; aber nicht so schnell ein neues aufzurichten. Es sei die Art der Welt, daß sie weder Ueberfluß noch Mangel leiden könne. „Unter dem Papst kunnten wir den Zwang und Mangel des Worts nicht leiden, nu können wir die Freiheit und den überflüssigen Schatz des Evangelii nicht leiden."

Wenn bei so bewandten Umständen die Landesfürsten und städtischen Magistrate die kirchliche Regierung selbst in die Hand nahmen, so sind wir nicht berechtigt vorauszusetzen, daß es sich dabei sogleich um eine bewußte Eliminirung der Lehre vom allgemeinen Priesterthum gehandelt habe. Es war zunächst wohl nur die Noth, die kein Gebot kennt, die Gefahr des Chaos, welche die Obrigkeiten zu diesem Schritt bewog. Die Sorge um das, was später kommen werde, hat namentlich auch Melanchthon oft bedrückt. Schon am letzten August des Jahrs 1530 schreibt er an Camerarius: „Ich sehe wohl, was für eine Kirche wir haben werden nach Auflösung der bestehenden kirchlichen Ordnung. Ich sehe eine viel unerträglichere Tyrannei hereinbrechen, als vorher jemals war." Und vier Tage später schreibt er demselben: „Was für ein Zustand wird bei unsern Nachkommen in den Kirchen sein, wenn alle alten Gebräuche abgeschafft und keine bestimmten Kirchenvorsteher mehr sind!"

Man wollte, das war der ursprüngliche Gedanke, nur vorläufig das geistliche Schwert dem weltlichen verbinden um es dermaleinst dem rechtmäßigen Träger zu übergeben, dessen Arm jetzt noch zu schwach war es zu führen.

Der provisorische Character eines solchen Handelns war formell schon dadurch gewahrt, daß der speiersche Reichsabschied von 1526 die definitive Entscheidung durch ein allgemeines Concil vorbehielt und nur einstweilen jedem Reichsstand sein Verhalten anheimgegeben hatte.

Dieser Auffassung nun, daß es Pflicht der weltlichen Obrigkeit sei vorläufig sich des geistlichen Regiments anzunehmen, bahnte Luther selbst den Weg.

In dem oben erwähnten Schreiben an den Kurfürsten Johann vom 22. November 1526 stellt Luther die Anordnung einer Kirchenvisitation als eine dem Kurfürsten von Gott auferlegte Pflicht dar. Eine Commission möge das ganze Land visitiren und auf des Kurfürsten Befehl, wo es noth sei, Schulen und Pfarren errichten und versorgen. „Wo eine Stadt oder Dorf ist, die des Vermögens sind, hat E. K. F. G. Macht sie zu zwingen, daß sie Schulen, Predigstühle, Pfarren halten. Wollen sie es nicht zu ihrer Seligkeit thun noch bedenken, so ist E. K. F. G. da als oberster Vormund der Jugend und aller, die es bedürfen, und soll sie mit Gewalt dazu halten, daß sie es thun müssen; gleich als wenn man sie mit Gewalt zwingt, daß sie zu Brücken, Steg und Weg oder sonst zufälliger Landesnoth geben und dienen müssen."

Der Gedanke, welcher der kursächsischen Visitation vom Jahr 1528 zu Grunde liegt, ist daher der, daß es sich lediglich um einen Nothbehelf handle, um eine provisorische Vertretung der noch nicht organisirten geistlichen Gewalt durch den Landesherrn. Es heißt in dem von Luther verfaßten Vorwort des Unterrichts der Visitatoren (des sog. Visitationsbüchlein), daß die Wiederherstellung „des rechten Bischofs- und Besuch-

amts", wie es in der alten Kirche gewesen, allerdings sehr nöthig sei, daß aber keiner sich's getraut und sich für befugt gehalten habe. Vielmehr habe es ihnen sicherer geschienen den Kurfürsten, als die von Gott verordnete weltliche Obrigkeit, zu bitten aus christlicher Liebe und um Gottes willen zu thun, was er als Obrigkeit nicht schuldig sei: dem Evangelium zu Gut und den elenden Christen in seinen Landen zu Nutz und Heil einige tüchtigen Personen zu solchem Amt zu bestellen. Es wird die Hoffnung ausgesprochen, daß alle freiwillig und ohne Zwang den Anordnungen der Visitatoren sich unterwerfen werden. Sollten aber Widerspänstige sich finden, so werde man schlimmsten Falls die Hülfe und den Rath des Landesfürsten anrufen; denn, obgleich dieser nicht die Gewalt zu lehren und geistlich zu regieren habe, so sei er doch verpflichtet als weltliche Obrigkeit darauf zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Unterthanen erheben. So habe auch Kaiser Constantin, weil er die Zwietracht, die Arius unter den Christen im Kaiserreich angestiftet, nicht habe leiden wollen und sollen, die Bischöfe nach Nicäa berufen und sie zur Eintracht in Lehre und Glauben angehalten.

Die Analogie Constantin's paßt offenbar nicht ganz. Entbehrte doch die Kirche im römischen Kaiserreich nicht einer organisirten geistlichen Gewalt, während sie hier gänzlich fehlte und eben darum der Landesherr sich genöthigt fand selbst die Zügel des Kirchenregiments zu ergreifen. Daher werden die Prediger in den größeren Städten zu landesherrlichen Inspectoren oder Superattendenten ernannt, welche unter der obersten Controle und im Namen der Staatsgewalt die Kirchen beaufsichtigen, die Kirchenzucht handhaben, das Kirchengut verwalten u. s. w.

Aber von einer Auffassung, welche das Kirchenregiment als integrirenden Bestandtheil der obrigkeitlichen Gewalt betrachtete, ist hier noch keine Spur zu finden. Alle Anordnungen werden nur getroffen, weil und solange es an einem besser berechtigten Organ mangelt. Allerdings haben die Institutionen selbst keinen bloß provisorischen Character. So lange aber der in dem Reichsabschied von Speier ausgesprochene Vorbehalt einer definitiven Regulirung der kirchlichen Wirren durch ein Concil nicht hinfällig geworden war, verstand es sich schon aus diesem Grunde von selbst, daß mindestens formell alle Neuerungen in Sachen des Kirchenregiments nur eine interimistische Bedeutung haben konnten.

Die Aussicht, daß der Religionszwiespalt im Reich gehoben werde, schwand freilich von Jahr zu Jahr mehr. Der Vorbehalt einer Beilegung des Zwistes durch ein Concil wurde in den Reichsabschieden und Verträgen zu einer stehenden Clausel, an deren practische Bedeutung auf protestantischer Seite wohl nur wenige ernsthaft glaubten. Selbst in dem augsburger Religionsfrieden vom Jahr 1555, nachdem die Protestanten schon längst — zuerst auf dem Reichstag zu Worms vom Jahr 1545 — erklärt hatten, daß sie das nach Trient vom Papst berufene Concil für ein legitimes, wie es auf den Reichstagen verheißen sei, anzuerkennen nicht vermöchten, findet sich die Phrase von dem Concil. Es wird aber wohlweislich gleich auch der Fall in's Auge gefaßt, daß „solche Vergleichung" nicht erfolgen sollte.

Melanchthon hatte noch einen besondern Grund, aus dem er das landesherrliche Regiment in Kirchensachen nur als eine vorübergehende Erscheinung betrachtete. In einem Bedenken aus dem Jahr 1530 bemerkt er: „So werden die weltlichen Fürsten

des Kirchenregiments in der Länge nicht warten; ist ihnen auch nicht möglich; dazu kostet es sie viel, so dagegen die Bischöffe ihre Güter darum haben, daß sie solch Amt ausrichten." Die wackern, uneigennützigen Fürsten, die das Kirchenregiment soviel gekostet hat, ohne daß ihnen die Kirchengüter auch nur den mindesten Ersatz geboten hätten!

Das kirchliche Regiment, welches die protestantischen Reichsstände führten, war also aus theologischen, reichsgesetzlichen und, wie wir zuletzt gesehen haben, auch aus öconomischen Gründen anfangs nur ein provisorisches. Hätten nun die Landesfürsten und städtischen Obrigkeiten ihre Aufgabe richtig verstanden; wäre es ihnen Ernst gewesen mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthum, zu der sie sich doch bekannten; hätte ihnen auch nur eine Ahnung gedämmert von der im Christenthum begründeten Verschiedenheit von Staat und Kirche, dann würden sie ihr provisorisches Regiment benutzt haben um eine dem Wesen des Protestantismus gemäße definitive kirchliche Organisation herbeizuführen. Sie würden kirchliche Gemeinden eingerichtet, eine Verbindung unter den Gemeinden hergestellt und eine über die Gränzen der einzelnen Territorien hinausreichende Kirchenverfassung angebahnt, mit Einem Wort, sie würden alles aufgeboten haben um sich selbst so bald als möglich überflüssig zu machen. Aber nichts von alledem wurde in der großen Mehrzahl der Länder lutherischen Bekenntnisses auch nur versucht. Statt die vorhandenen Keime einer selbständigen Kirchenbildung zu hegen und zu pflegen wurden sie durch ein bureaucratisches Regiment erstickt. Die Lehre von dem allgemeinen Priesterthum, welche die Summe aller Kirchengewalt in das gläubige Volk verlegt, wurde auf diese Weise thatsächlich abgethan. Man gewöhnte sich daran die geist-

liche Gewalt als ein sich von selbst verstehendes Attribut der weltlichen Obrigkeit, eine Brücke, die man in der Noth geschlagen, als die der Idee entsprechende definitive Lösung zu betrachten.

So mußte, was im Namen der Freiheit unternommen war, dazu dienen um eine Knechtschaft herbeizuführen, wie sie innerhalb des Christenthums auf diesem Gebiet noch nicht erlebt war.

Die Auffassung, daß „die christliche Obrigkeit" schon nach Gottes Ordnung den Beruf habe für das Heil der Seelen zu sorgen, daß also geistliche Gewalt ein nothwendiger Ausfluß der Staatsgewalt sei, macht sich schon früh geltend.

So heißt es schon in der von Brenz entworfenen Kirchenordnung für die Stadt Hall vom Jahr 1526, daß die Obrigkeit als Mitgenossin der Kindschaft Gottes bei ihrer Seelen Seligkeit schuldig sei ihren Unterthanen und Mitbrüdern in Christo alles zu ordiniren, was Christus in einer christlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen.

Der Herzog Friedrich II. von Liegnitz erklärt im Jahr 1527: Er sei aus der heil. Schrift belehrt, daß er bei Vermeidung des göttlichen Zorns schuldig sei in das, was der Seelen Heil belange, ein Einsehen zu thun und Sorge dafür zu tragen, daß seine Unterthanen mit dem reinen Wort des Evangeliums gelehrt und zum ewigen Leben erhalten würden.

Eine in Straßburg im Jahr 1533 gehaltene Synode spricht den Lehrsatz aus: Es habe nach göttlicher Vorschrift die Obrigkeit Fürsorge zu treffen, daß ihren Unterthanen die reine Lehre verkündigt werde.

Die Kirchenordnung der Stadt Bremen vom Jahr 1534 läßt die Obrigkeit von Gott gesetzt sein um Religion und gute Sitte aufzurichten und zu erhalten.

In der Kirchenordnung der Reichsstadt Eßlingen vom Jahr 1534 bekennt der Magistrat sich „aus Gottes Befehl und von Amtswegen schuldig nit allein Väter zu seyn unsrer Unterthanen in zeitlichem Regiment, soviel Leib und Gut betrifft, sondern auch und viel mehr der Seelen Heil halber, also daß . . . jedermann zur Erkenntniß der Wahrheit gefördert werde".

Die Kirchenordnung der Stadt Hannover vom Jahr 1536 stellt die „bepstischen Priester" ab, weil sie die Schrift in den Kirchen nicht auslegen „nach der Schnur des apostolischen Verstands" und bemerkt, daß jegliche Obrigkeit als Gottes Dienerin schuldig sei abzustellen, was gotteslästerlich und irrig, und zu fördern, was christlich und gut sei. Daneben wird dann naiver Weise anerkannt, daß ein großer Unterschied zwischen den zwei Dingen sei: „erstlich mit Gottes Wort die Kirchen Christi regieren, zum andern das weltliche Schwert führen. Das erste trifft die Conscientz an, das ander den Standt dieses Lebens auff Erden mit Leib und Gut." Wie reimt sich aber diese Erkenntniß mit dem übrigen Inhalt der Kirchenordnung?

Der Herzog Christoph zu Würtemberg erklärt in der Vorrede zur Kirchenordnung vom Jahr 1559: Wenn einige vermeinten, daß der Obrigkeit das weltliche Regiment allein zustehe, so sei er der entgegengesetzten Ansicht. Er erkenne sich vor allen Dingen schuldig seine untergebene Landschaft mit der reinen Lehre des heil. Evangeliums, welche den rechten Frieden des Gewissens bringe, zu versorgen und der Kirche Christi mit Ernst sich anzunehmen; dann erst und daneben habe er die Pflicht in zeitlicher Regierung nützliche Ordnungen anzustellen und zu erhalten.

Die innere Folgerichtigkeit der hier ausgesprochenen Auffassung des Herzogs von Würtemberg ist unverkennbar. Ist einmal das kirchliche Regiment mit dem Amt der christlichen Obrigkeit wesentlich verknüpft, dann ist dasselbe auch die erste und wichtigste Angelegenheit, gegen welche jede andre öffentliche Pflicht zurückstehen muß.

Dieselbe Anschauung von dem Beruf der christlichen Obrigkeit hatte der Herzog Julius von Braunschweig und Lüneburg. In dem der Kirchenordnung von 1569 vorhergehenden Mandat heißt es, daß er, der Herzog, seinen Unterthanen von Gott vorgesetzt sei um vor allem Andern die rechte Erkenntniß und den rechten Gottesdienst zu befördern und alsdann auch der weltlichen Regierung sich zu unterziehen. Gott verlange von der weltlichen Herrschaft nicht bloß gute Polizei und Landesordnung, sondern auch Kirchenordnung. Darum habe er wie Josaphat, bevor er noch Erbhuldigung empfangen, seine Kirchenvisitatoren abgefertigt. Die Vernachlässigung des Gottesdienstes und der Sacramente, wie sie früher Statt gefunden, erkläre sich hauptsächlich daraus, daß die christliche Obrigkeit im Widerspruch mit Gottes Wort gewähnt: es sei nicht ihres Amts und Berufs sich der Kirchen anzunehmen. Er habe seine getreuen Unterthanen am Tag des Herrn auch des Glaubens und der Religion halber zu vertreten.

Ein bündigeres Bekenntniß des Cäsaropapismus ist kaum denkbar.

Papst Gelasius I. hat mehr als ein Jahrtausend früher dem Kaiser Anastasius gesagt, daß die Träger des Priesterthums auch für die Könige vor Gottes Gericht Rede und Antwort stehen müßten. Hier ist es umgekehrt der weltliche Herrscher,

der sich den Beruf beilegt seine Unterthanen, die ja auch Träger des — einzig noch bestehenden allgemeinen — Priesterthums sind, um des Glaubens und der Religion willen vor Gottes Thron zu vertreten.

Und damit man nicht etwa glaube, daß diese Anschauung nur bei den Landesherren lutherischer Glaubensrichtung bestanden habe, möge noch eine Confession des calvinischen Pfalzgrafen Friedrich III. bei Rhein folgen. Derselbe bekennt in der von ihm erlassenen Kirchenordnung von 1564, daß nach Gottes Wort es einer jeden christlichen Obrigkeit vornehmstes Amt sei ihre Unterthanen mit getreuen und gottesfürchtigen Seelsorgern zu versehen und so nicht bloß äußere Zucht und Polizei, sondern auch den reinen und wahren Gottesdienst zu pflanzen und zu handhaben.

So war also die seit Gregor VII. herrschend gewordene Anschauung in ihr directes Gegentheil verkehrt.

Hatten die Päpste die Gewalt der Kirche über das Irdische als eine Ordnung Gottes aufgefaßt, so führten nun die protestantischen Landesfürsten das Regiment der weltlichen Obrigkeit in geistlichen Dingen auf Gottes Gebot zurück.

Bis zum Religionsfrieden von 1555 stand allerdings der freien Ausübung dieses Regiments ein reichsgesetzliches Hinderniß im Wege. Nach dem bis dahin geltenden Recht war nämlich die Reichsgewalt verpflichtet die geistliche Jurisdiction der Bischöfe über ihre Sprengel aufrecht zu erhalten und zu schützen. Durch den genannten Vertrag aber wurde bestimmt, daß diese Jurisdiction, soweit sie die augsburgischen Confessionsverwandten angehe, suspendirt sein solle.

Schon eine im folgenden Jahr erlassene Verordnung des Markgrafen Karl zu Baden nimmt Act davon, daß es nun jedem Reichsstand freistehe in seinem Gebiet die der augsburgischen Confession gemäße Lehre und Kirchenordnung aufzurichten.

Vom Standpunct des Reichsrechts war damit das Verhältniß nicht grade unrichtig bezeichnet. Reichsgesetzlich bestand nunmehr kein Hinderniß, daß die Territorialherrschaften augsburgischer Confession die geistliche Gewalt selbst an sich zögen. Es konnte sich nur noch fragen, ob sie dies nach den Grundsätzen ihrer Confession auch dürften.

Aber man ging von protestantischer Seite weiter. Man gründete auf den Religionsfrieden nicht bloß die Freiheit von einer reichsgesetzlich bisher bestehenden Schranke, sondern man fand darin auch die positive Uebertragung der bisher von den Bischöfen geübten Jurisdiction auf die evangelischen Reichsstände.

So wird in der hessischen Reformation vom Jahr 1572 gesagt, daß die geistliche Jurisdiction den Landesfürsten durch den Vertrag von Passau und den darauf folgenden augsburgischen Reichsabschied „zugeeignet und bekräftigt" sei.

Am deutlichsten ist diese Theorie von einer Uebertragung durch das Reich in einer Resolution der mecklenburgischen Landesfürsten vom Jahr 1607 geltend gemacht:

Das bischöfliche Recht, heißt es hier, und die oberste Aufsicht über die Kirche in Angelegenheiten der Lehre und des Gottesdienstes sei durch den Religionsfrieden von 1555 „den Churfürsten und Ständen augsburgischer Confession gegeben und an- und zugeeignet worden". Es sei dies Recht „von den päpstlichen Bischöfen auf die Fürsten durch den Religionsfrieden gekommen".

Diese Auffassung war aber eine grundfalsche. Offenbar war es dem Kaiser und den catholischen Reichsständen garnicht in den Sinn gekommen eine vertragsmäßige und reichsgesetzliche Bestimmung über die Regimentsform der evangelischen Kirchen zu treffen. Das war ja eine Sache, die sie garnichts anging. Aber, selbst vorausgesetzt, es hätte diese Absicht auf catholischer Seite bestanden, was entschieden nicht der Fall war, so konnte dieselbe doch unmöglich für die evangelischen Reichsstände maßgebend sein. Sie konnten, wenn wirklich die geistliche Gewalt auf sie übergehen sollte, dieselbe doch nur zu dem Zweck acceptiren um sie so schleunig als möglich in die Hände desjenigen zu legen, der vom Standpunct ihrer Confession der berechtigte Träger derselben war.

Ganz richtig wurde dies in einem Gutachten der theologischen Facultät zu Wittenberg vom Jahr 1638 geltend gemacht. Das bischöfliche Recht sei ein kirchliches Recht, heißt es hier; es gehöre der Kirche, nicht dem Staat. Die Bischöfe und Pfarrer zu erwählen, zu confirmiren, zu beaufsichtigen, in kirchlichen Dingen zu richten, zu strafen, zu suspendiren und abzusetzen, das alles gehöre der Kirche. Wenn weltliche Obrigkeit, was der gänzen Kirche gehöre, an sich reißen wolle, so heiße das in der evangelischen Kirche eine ähnliche Tyrannei üben, wie der Papst. „Ja, sprichstu, es ist aber nunmehro durch den religions-Frieden also geordnet in unseren Kirchen. Erstlich ist die Frage, ob dem also sey — es befindet sich gleich wohl nicht, weder im Passauischen Vertrage, noch in dem religions-Frieden —; danach, wenn es auch gleich also geschehen wäre, fragt sich's weiter: ob's recht sey und ob es Magistratus christianus mit gutem Gewissen acceptiren könne und solle?"

Sicherlich, das war die Frage, auf die es allein ankam: ob Magistratus christianus mit gutem Gewissen sich als Subject der kirchlichen Gewalt betrachten dürfe? Dieser Punct war der entscheidende, mochte man nun annehmen, daß die bischöfliche Gewalt durch den Religionsfrieden in den Territorien der evangelischen Reichsstände vacant geworden, oder direct auf die Stände übertragen, oder — nach einer nicht minder unsinnigen Theorie — im Wege der Devolution an sie gelangt sei.

Wohl verhehlte man sich nicht, daß in der theologischen Begründung der eigentliche Schwerpunct der ganzen Frage nach dem berechtigten Subject liege. Darum fahren denn auch die Landesherren fort in ihren Kirchenordnungen sich auf das göttliche Recht zu berufen. Auch die Landgrafen von Hessen unterlassen nicht in der oben angeführten Reformation von 1572 zu bemerken, daß sie, ganz abgesehen von dem Religionsfrieden, schon als Landesfürsten verpflichtet seien ihre Unterthanen mit guten Predigern zu versehen. Und so hielt man denn zu Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts es für das Richtigste beide Gesichtspuncte zu verschmelzen, indem man sagte: es sei durch den Religionsfrieden nicht so sehr das Recht eines Dritten auf die Fürsten übergegangen, als vielmehr ein nach Gottes Ordnung den Fürsten gehöriges Recht den unberechtigten Besitzern abgenommen und den Eigenthümern restituirt.

Wenn wir nun aber fragen, über was die kirchliche Gewalt der evangelischen Reichsstände sich erstreckte, so lautet die Antwort: über alles.

Diese Gewalt war rechtlich unbeschränkt.

Sie begriff in sich die Lehre, den Gottesdienst, die kirchliche Gesetzgebung, die Handhabung der Disciplin, die Bestellung

und Absetzung der Kirchendiener, die kirchliche Gerichtsbarkeit, die Anordnung von Visitationen, die Aufsicht über die Verwaltung des Kirchenvermögens u. s. w.

Ein Theil dieser Angelegenheiten wurde nach dem Vorgang Kursachsens seit 1542 in den meisten protestantischen Ländern durch eigne Behörden, die Consistorien, verwaltet. Aber diese Consistorien sind landesherrliche Behörden, ihre Mitglieder Räthe des Fürsten, nicht minder sind die Prediger „Unsre Prediger", die Pfarrer „Unsre Pfarrer".

Allerdings gestalteten sich in einzelnen Ländern, z. B. in Preußen und Pommern, die Verhältnisse nicht sofort nach dem sächsischen Muster. In Preußen waren die beiden Bischöfe, von Samland und Pomesanien, zu der neuen Lehre übergetreten. Es gab also hier Bischöfe. Aber doch war es der Herzog, welcher eine Anweisung an die Pfarrer ergehen ließ das Evangelium lauter und rein zu predigen. Und wie sehr der Herzog sich selbst als den obersten Bischof betrachtete, das zeigt die Verordnung über die Bischofswahl vom Jahr 1568, welche so anhebt: „Sintemal von Gottes Gnaden Wir Albrecht der Elter, Marggraff zu Brandenburg u. s. w. hiebevor . . . für nützlich . . angesehen die beyden Bistumb, so Wir . . . in diesen Landen gefunden, nach Abthuung des verfinsterten Babsttumbs und desselben Greuels mit christlichen Prelaten und Lehrern zu versehen . ., wollen Wir dem zu folgen . . . . zur Erhaltung und zu Erbreiterung . . . der reinen Lehr des heil. Evangelii dieselben Bistumb allezeit erhalten und dafür trachten, daß sie mit geschickten, gottesfürchtigen Männern bestellet werden." Im Jahr 1587 wurden denn auch in Preußen die Consistorien eingeführt. In Pommern übte anfangs der Lehrstand das Kirchenregiment.

Man unterschied geistliches und weltliches Regiment, welche von Gott dazu verordnet seien, daß eins dem andern diene u. s. w. Aber man vermochte auch hier dem allgemeinen Zug der Zeit nicht zu widerstehen. Eine in Greifswald 1556 gehaltene Synode bittet den Landesherrn, daß er die Superintendenten und Consistorien bestellen und „das oberste Haupt nächst Christo über die Kirche und die Geistlichkeit bleiben" möge. „Und gleichwie J. F. G. Land und Leute lassen regieren durch Hauptleute und Räthe in Städten, daß also J. F. G. die Kirchen und Geistlichkeit durch Superintendenten, Visitatores und Consistorien regieren und gleichwohl das fürnehmste Haupt bleiben. So hat der Kaiser Constantinus seine Lande und Kirchen regiert." (Für was alles doch Kaiser Constantinus den Namen leihen muß!) Im Jahr 1583 verwarf eine Synode zu Stettin die Lehre des Pastor Cruse zu Stralsund, der das ganze in Pommern bestehende Kirchenregiment für unchristlich, papistisch und teuflisch erklärt hatte. Sie bezeichnete seine Lehren von den Consistorien, der Visitation und den kirchlichen Ceremonien als eine Verletzung der Gewalt, welche dem christlichen Fürsten und der christlichen Obrigkeit in der Kirche zustehe. Im siebenzehnten Jahrhundert drangen auch hier die Einrichtungen durch, für welche Sachsen das Muster bildete.

In einzelnen Ländern war nun allerdings die fürstliche Episcopalgewalt durch die verfassungsmäßige Concurrenz der Landstände beschränkt, in den Städten wurde das kirchliche Regiment in den Formen des bürgerlichen Gemeinwesens geübt. Aber es dient doch auch dies nur zum Beweis, daß die kirchlichen Angelegenheiten den Character politischer Interessen angenommen hatten und von der Kirche als einem vom Staat

wesentlich verschiedenen Lebenskreis nicht mehr die Rede war. Und doch hatte die augsburgische Confession in ihrem 28. Artikel anerkannt, daß die Staatsverwaltung es mit andern Dingen zu thun habe als mit dem Evangelium und daher die kirchliche und die bürgerliche Gewalt nicht zu vermischen seien.

Auch da, wo in einem deutschen Lande nach dem Muster der schweizerischen Reformation die constitutiven Elemente einer größeren Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche sich fanden — dies war z. B. in Hessen der Fall —, vermochten dieselben doch neben der landesherrlichen Episcopalgewalt nicht zu irgend einer Bedeutung zu gelangen.

So waren denn nun die Fürsten zu Bischöfen geworden. Mit der einen Hand hielten sie das Schwert, mit der andern den Hirtenstab.

Und warum auch nicht? meint Benedict Carpzov. „Wenn wir den päpstlichen Kirchenfürsten beide Gewalten, die weltliche und die kirchliche, verstatten, warum sollen wir dasselbe nicht den evangelischen Reichsständen zugestehen und sie als Fürsten und Bischöfe zugleich anerkennen?"

Wenn der Bischof ein Fürst sein kann, dann muß auch der Fürst ein Bischof sein können. Nehmen wir an, daß sich gegen die Logik dieses Schlusses nichts einwenden ließe. Dann kam es also nur noch darauf an, ob die Prämisse auch richtig sei. Und in diesem Punct erlaubte sich einstmalen Doctor Martinus Luther ganz andrer Ansicht als der große Consistorialjurist Carpzov zu sein. Darum war denn auch seine Folgerung eine andre.

„Der Papst hat das mündliche Schwert in's weltliche Regiment verkehrt," sagt er in seiner Auslegung der beiden

ersten Capitel des Evangeliums Johannis; „damit ist das Wort Gottes verloschen. Jetzt kehrt sich das Blatt um. Denn man macht aus dem Faustamt ein mündlich Amt, und wollen die weltlichen Herren das geistlich Regiment führen und den Predigtstuhl regieren, daß ich soll predigen, was der Fürst gern hört. Sie nehmen das Schwert des Geistes und Mundes und machen Geißeln und Peitschen daraus und treiben aus der Kirche nicht die Käufer und Verkäufer, sondern die wahrhaftigen Lehrer und Prediger."

So weit war man also in verhältnißmäßig kurzer Frist gekommen. Man scheute sich nicht auf die Analogie eines Verhältnisses sich zu berufen, das man doch früher auf das entschiedenste verworfen, als ein Werk des Teufels verwünscht hatte. Alles um den nagenden Gewissenswurm des allgemeinen Priesterthums zu beschwichtigen.

Uebrigens ist die Analogie garnicht einmal treffend. Die Stellung des catholischen Fürst-Bischofs ist eine ganz andre als die des evangelischen Bischof-Fürsten. Der Erstere ist ein einzelnes Glied des großen Organismus der allgemeinen Kirche, deren Gesetzen er unterworfen ist; der Andre aber ist das unabhängige, souveräne Oberhaupt der Kirche, seiner Landeskirche. Er ist nicht bloß Bischof, sondern auch Papst; ja mehr noch als dies; denn auch für den Papst besteht das Temperament der kirchlichen Verfassung, während die Episcopalgewalt des evangelischen Landesherrn an keine Schranke gebunden ist, als die ihm sein Gewissen und die Macht der Verhältnisse zieht.

Daß Staat und Kirche verschiedene Lebensordnungen sind, daß weltliches und kirchliches Regiment nichts mit einander gemein haben, das sind Sätze, die sich mit Nothwendigkeit aus

dem innersten Wesen des Christenthums ergeben. Wo daher die weltliche Obrigkeit als solche auch die Trägerin der kirchlichen Gewalt, wo die Gewalt in kirchlichen Dingen ein Ausfluß der staatlichen Gewalt ist, da ist ein Abfall vom Christenthum vorhanden. Nun nimmt mit logischer Nothwendigkeit das kirchliche Regiment die Natur des weltlichen Regiments an. Was Sache der Freiheit und des Gewissens ist, das wird nun zur bürgerlichen Zwangspflicht. Was die treue Belehrung, die liebreiche Ermahnung allein bewirken soll, das fällt nun in den Bereich, in dem das Auge des Gesetzes wacht und der Stock der Polizei regiert.

Daß dem so sei, dafür dient das bischöfliche Regiment der Obrigkeiten in den evangelischen Territorien des deutschen Reichs für alle Zeiten zum warnenden Exempel.

Aus dem reichen Material, welches vorliegt, einige Belege.

Schon in der kursächsischen Instruction von 1528 wird der unfleißige Besuch der Predigt und die Versäumung des Abendmahlsgenusses mit Polizeistrafe bedroht, „damit die Andern einen Schaw haben und solchs unterlassen“.

In der straßburger Kirchenordnung von 1534 heißt es: Es solle dem armen, arbeitsamen Landvolk, welches an Verstand so schwach und ungeübt sei, daß es mehr als andre der Erziehung durch die Obrigkeit bedürfe, durch diese geboten werden am Sonntag mit seinem Gesinde die Predigt zu besuchen.

In der bremischen Kirchenordnung von 1534 werden Sünde, Schande, Irrthum und Rotterei mit Bock und Schwert bedroht.

Die wittenberger Consistorialordnung von 1542, die auf Befehl des Kurfürsten verfaßt ist, stellt als categorischen

Imperativ den Satz auf, daß äußerer Kirchenzwang sein müsse. Die vom Consistorium zu verhängenden Strafen sind nicht bloß Bann, sondern auch Leibesstrafen, Geldstrafen und Gefängniß. Der Bann ist von bürgerlichen Folgen begleitet, zugleich aber dem Belieben des Landesherrn es anheimgestellt, ob von dem Bann Gebrauch gemacht, oder an dessen Stelle eine bürgerliche Strafe treten solle. Diejenigen, welche in solchem Fall trotz der bürgerlichen Strafe in ihrem unchristlichen Leben verharren, sollen des Landes verwiesen oder auf andre Weise bestraft, namentlich im Gefängniß, „kurz oder lang, bis das sie Besserung erheischen“, auf ihre Kosten festgehalten werden. In das Gefängniß sollen auch gelegt werden solche, die mit unordentlichem Wesen, mit Schlemmen, Spielen u. s. w. schlecht Exempel geben. Es giebt keine Sünde, die nicht mit äußerer Strafe bedroht wäre: Feindschaft, Neid, Zorn, Zank u. s. w. Gleichfalls sollen diejenigen bestraft werden, welche „rottische, verführische dogmata und Lehr führen“, und diejenigen, „die etliche Wochen u. s. w. aus Verachtung nicht mehr die Kirche oder das Haus des Predigers besuchen wollen“.

Da haben wir die Theocratie, den Religionsstaat, in ihrer vollsten Blüthe!

Nach der mecklenburgischen Kirchenordnung von 1552 soll der öffentliche Sünder, wenn weder die Ermahnungen durch Pastor, Superintendent und Consistorium, noch der Bann etwas fruchten, im Amt angezeigt und in leibliche Strafe genommen werden; „denn die weltliche Obrigkeit ist auch aus göttlichem Gebot schuldig öffentliche Laster zu strafen“.

Eine vollständige Verwechslung der Begriffe von Moral und Recht, von Sünde und Verbrechen!

Nach der mansfelder Visitationsordnung von 1554 bestimmt der Bischof-Landesherr mit seinen Räthen die Strafen wegen aller Fehler und Vergehen, als: falsche Lehre unter die Leute bringen, mit Verlöbnissen scherzen, Pfingstbier einlegen und saufen, mehr als drei Gevatter zur Kindtaufe bitten, nächtliches Tanzen u. s. w. Die Strafen sind Gefängniß und ausnahmsweise Geldbuße. Dies gilt für das Land. In den Städten soll ein erbarer Rath jährlich seine Rüge halten und die Sünder bürgerlich strafen. Die Frohn- und Stadtknechte sollen ein fleißiges Nachforschen halten nach allen öffentlichen Schanden und Lastern. Damit sie um so eifriger seien, sollen sie aus den erlegten Geldbußen belohnt werden.

Nach den kursächsischen Generalartikeln von 1557 soll, wer die Predigt versäumt und sich bei dem Pfarrer und Richter seines Orts nicht entschuldigt hat, mit Geld, Halseisen oder Gefängniß gestraft werden.

Und der große Consistorialjurist Carpzov findet die Summe aller Weisheit in einer Verordnung des Inhalts, daß alle Personen, welche sich längere Zeit des Abendmahlsgenusses enthalten haben und nicht innerhalb Monatsfrist wahre Reue und Buße thun wollen, mit harter Gefängnißstrafe zu belegen sind. Wenn sie hartnäckig in ihrer Renitenz verharren, empfiehlt er sie Landes zu verweisen.

Man würde das Verhältniß offenbar nicht richtig bezeichnen, wenn man hier noch sagen wollte, der Hirtenstab sei dem Schwert verbunden. Der milde Hirtenstab des Bischofs hatte sich in der Hand des Fürsten in ein grimmes Schwert verwandelt.

Daß diese ganze Entwickelung im Widerspruch mit den

Principien der Reformatoren, namentlich Luther's, geschah, bedarf nach dem oben Gesagten kaum der Erwähnung. Trotzdem haben sowohl Luther als Melanchthon vor practischen Inconsequenzen sich nicht bewahrt. So finden wir, daß Luther dem Markgrafen Georg von Brandenburg räth „aus weltlicher Oberkeit" Pfarrern und Pfarrkindern bei Strafe zu gebieten den Catechismus zu treiben und zu lernen. Und Melanchthon empfiehlt demselben Fürsten sogar, daß das Volk zur Kirche getrieben werde und diejenigen bestraft würden, welche die Zeit in Wirthshäusern zubrächten, um die man in der Kirche sein solle.

Wir haben bisher mit der Frage uns beschäftigt, wie „eine christliche Obrigkeit" ihren Beruf gegenüber demjenigen Theil ihrer Unterthanen aufgefaßt habe, der mit ihr zu demselben Glauben sich bekannte. Das Ergebniß war, daß sie nach göttlichem und menschlichem Recht die oberste geistliche Gewalt über alle Bekenner der reinen Lehre sich beilegte. Wir haben zugleich gesehen, welchen Character das bischöfliche Regiment der Landesherren hatte. Von einer Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche war hier so wenig die Rede, daß die Letztere vielmehr vollständig mit dem Staat verschmolzen und in ihn aufgegangen war.

Wenden wir uns jetzt zu der Frage: welche Macht nahm die christliche Obrigkeit gegenüber den Anhängern eines von dem ihrigen abweichenden Glaubensbekenntnisses in Anspruch?

Soviel ist zuvörderst klar, die protestantische Glaubensbewegung selbst konnte ihre eigne äußere Legitimation nur in dem Grundsatz der Gewissensfreiheit finden. Die Religion ist ein Gebiet, über das weltliche Herrschaft keine Macht hat: dieses im Wesen des Christenthums begründete Princip bildet den formellen Rechtsgrund der Reformation. Als durch den

speierschen Reichsschluß vom Jahr 1529 die im Jahr 1526 beschlossene Suspension des wormser Edicts für diejenigen Stände, welche bisher thatsächlich bei diesem Edict geblieben, wieder aufgehoben und dem weiteren Fortschreiten der Reformation Schranken gesetzt wurden, da protestirten die evangelischen Reichsstände und erklärten: Sie seien in allen schuldigen Dingen zum Gehorsam gegen den Kaiser bereit; aber hier handle es sich um Fragen, die Gottes Ehre und eines jeden Seelenheil und Seligkeit beträfen, „darin wir aus Gottes Befehl unser Gewissen halben denselben unsern Herrn und Gott vor allem anzusehen verpflicht und schuldig seyen". In solcher Sache stehe ein jeder für sich selbst vor Gott. Daher trugen denn auch die evangelischen Reichsstände kein Bedenken dem Kaiser mit Gewalt sich zu widersetzen. Und Luther hielt die Unterscheidung für richtig, daß in diesem Fall der Kaiser nicht als Kaiser, sondern als ein Soldat und Räuber des Papstes zu betrachten sei. Wenn der Oberherr die Unterthanen zu Gotteslästerung und Götzendienst treiben wolle, so hebe dies alle Pflichten zwischen dem Unterthan und dem Oberherrn auf.

Wir schließen daraus, daß die Reformation das Panier der Gewissensfreiheit überall und unter allen Umständen hoch emporhalten mußte, auch da, wo es sich nicht um die eigne, sondern um die fremde Ueberzeugung handelte. Wenn sie anders verfuhr, setzte sie sich nicht bloß mit dem christlichen Grundsatz, sondern auch mit ihrem eignen Ursprung in offenbaren Widerspruch.

Fragen wir nun auch hier zuerst nach Luther, so ist anzuerkennen, daß er jeden directen Zwang in Sachen des Glaubens und Gewissens mit aller Entschiedenheit verworfen hat.

Ich lasse einige seiner bezeichnendsten Aussprüche hier folgen. Sie gehören ganz zu unserm Thema.

„Es ist ein freies Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen. Ja, es ist ein göttlich Werk im Geist, schweig denn, daß es äußerlich Gewalt sollte erzwingen und schaffen." „Was ist's denn nun, daß sie die Leute wollen zwingen zu gläuben im Herzen, und sehen, daß unmöglich ist! Treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt zu lügen, verläugnen und anders sagen, denn sie es im Herzen halten, und beladen also sich selbst mit greulichen fremden Sünden. Denn alle die Lügen und falsch Bekänntniß, die solch schwach Gewissen thun, gehen über den, der sie erzwinget." „So sprichst du abermal: Ja, weltliche Gewalt zwingt nicht zu gläuben, sondern wehret nur äußerlich, daß man die Leute mit falscher Lehre nicht verführe; wie könnte man sonst den Ketzern wehren? Antwort: Das sollen die Bischöffe thun, denen ist solch Amt befohlen und nicht den Fürsten. Denn Ketzerey kann man nimmer mit Gewalt wehren, es gehört ein ander Griff dazu und hir ist ein ander Streit und Handel denn mit dem Schwerdt. Gottes Wort soll hir streiten; wenn das nichts ausricht, so wird's wol unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerey ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser erträuken." „So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunst wäre mit Feuer die Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden."

Das ist wieder eine Sprache, wie sie einstmal ein Tertullian, ein Lactantius, ein Athanasius, ein Hilarius von Poitiers geredet.

Man würde aber sehr irren, wenn man glaubte, daß Luther den Begriff der Gewissensfreiheit in allen seinen Consequenzen klar erfaßt hätte.

Ich glaube, es läßt sich kein einziges gewisses Zeugniß nachweisen, aus dem deducirt werden könnte, Luther habe die Anwendung weltlicher Strafen gegen Ketzer gebilligt. Selbst der Wiedertäufer, bei denen es sich doch nicht bloß um Häresie handelte, hat er sich angenommen. „Doch ist's nicht recht und mir wahrlich leid, daß man solche elende Leute so jämmerlich ermordet; man sollte ja einen Jeglichen glauben lassen, was er wollte; glaubt er unrecht, so hat er genug Strafen an dem ewigen Feuer; warum will man sie dann auch noch zeitlich martern, so sie allein im Glauben irren und nicht daneben auch noch aufrührerisch sind?"

Aber die volle Gewissensfreiheit schließt nicht bloß aus, daß jemand zum Glauben gezwungen werde, sondern enthält auch die positive Forderung, daß jeder seinem Glauben frei und ungehindert leben dürfe.

In Betreff des zweiten Puncts nun hatte Luther sich eine eigne Theorie gebildet.

Es liege in der Pflicht der weltlichen Obrigkeit, meinte er, einmal der öffentlichen Lästerung des Evangeliums zu wehren, und zweitens um des Friedens und der Ruhe willen keine zwiespaltige Predigt und kirchliche Sitte zu dulden. Aus jenem Grunde leitete er ab, daß die evangelische Landesobrigkeit dem „Greuel" der Stillmesse zu steuern habe, aus dem andern, daß unter ihr nur „Gottes Wort" gepredigt werde, namentlich aber auch die Klöster aufgehoben würden. Spalatin hatte eingewandt, als Luther dem Kurfürsten rieth den altenburger Stiftesherren das Messelesen zu verbieten: Dies sei doch nicht eigentlich Sache

des Fürsten. Luther aber ist hier andrer Ansicht. Die evangelische Obrigkeit solle allerdings nicht zum Glauben zwingen, erwidert er; aber sie solle den äußern Greueln steuern. Sollte es Luther wirklich entgangen sein, wie „greulich" sophistisch dies Argument ist? An bewußte Unredlichkeit streift die Begründung, mit welcher Luther in einem Schreiben an den Kurfürsten vom 9. Februar 1526 die Berufung der altenburger Stiftsherren auf ihr Gewissen zurückweist. Sie seien ja aufgefordert worden, schreibt er, ihr Gewissen und Vornehmen mit der Schrift zu beweisen, hätten aber sich dessen geweigert, weil ihr Brauch durch die christliche Kirche bewährt sei. Damit zeigten sie, daß die Berufung auf das Gewissen nur ein Vorwand sei. Denn ein gutes Gewissen thue und begehre nichts lieber, als aus der Schrift unterrichtet zu werden und aus ihr zu disputiren. Hätte Luther von den altenburger Stiftsherren direct die Anerkennung seines Schriftprincips gefordert, hätte er vom Kurfürsten begehrt sie aus dem Lande zu vertreiben, wenn sie nicht mit Sack und Pack zu ihm übergingen, wahrlich, es wäre nicht so schlimm gewesen als diese gleißnerische Argumentation.

So ist denn Luther ein Patron des exclusivsten Staatskirchenthums geworden. Der Glaube des Landesherrn entscheidet über den Cultus der Unterthanen. Wem das Land gehört, dem gehört auch die Religion. Freilich ließ Luther diese Maxime, soweit es sich um ihre moralische Begründung handelte, nur für die evangelischen Landesherren gelten. Wenn die Fürsten gezweifelt hätten, schreibt er in einem Gutachten vom Jahr 1530, ob das Klosterleben und die Messe recht oder unrecht seien, dann wäre es nicht zu billigen, daß sie beides abgethan. Weil aber das Gegentheil der Fall sei, so wären sie nicht bloß dazu berechtigt,

sondern auch als Christen dazu verpflichtet gewesen. So hätten es von jeher Kaiser und Könige gemacht.

In Luther's Munde gewiß ein höchst befremdliches Argument! Natürlich entging es Luther nicht, daß mit dieser Beweisführung auch das Verfahren Karl's V. gegen die Anhänger der evangelischen Confession als Christenpflicht erscheinen müsse. Er begegnet dem folgendermaßen. Wenn man einwenden wolle, der Kaiser sei ja seinerseits von der Richtigkeit der papistischen Lehre überzeugt; es sei daher nach dem vertheidigten Princip nur recht und billig, daß er die lutherische Lehre als ketzerisch aus seinem Reich vertreibe, — so sei darauf zu antworten, daß der Kaiser garnicht überzeugt sein könne, weil er irre und gegen das Evangelium streite. „Denn wir nicht schuldig zu glauben, daß er gewiß sey, weil er ohn Gottes Wort und wir mit Gottes Wort fahren; sondern er ist schuldig, daß er Gottes Wort erkenne und dasselbige gleichwie wir mit allen Kräften fordre." Mit andern Worten, das Recht auf freie Religionsübung besteht nur für die Protestanten. Nur consequent daher, daß man mit diesem Axiom sich weigerte die Freiheit, die man für sich forderte, auch den Andern zu gewähren.

Wenn demnach, wie man sieht, auch keineswegs Luther zum vollen Begriff der Gewissensfreiheit sich erhoben hat, so wird es ihm doch zum bleibenden Ruhm gereichen, daß er für seine Person ein entschiedener Gegner des directen Glaubenszwangs war und mit den Traditionen der Ketzerverfolgung auf das entschiedenste gebrochen hat.

Dagegen standen die Anschauungen Melanchthon's in viel feindlicherem Gegensatz zu dem christlichen Princip der Gewissensfreiheit.

Schon im Jahr 1534 schreibt er an Butzer, daß „blasphemische" Lehren von der Obrigkeit zu verhindern und zu bestrafen seien. Er rechnet dahin Artikel wider die Göttlichkeit Christi, die Kindertaufe, und andre, ähnliche. Allerdings gelte dies nur von solchen Lehren, welche durch That und Wort in die Erscheinung träten, nicht aber von geheimen Gedanken und Meinungen. Natürlich, hätte Hus nur hübsch schweigen wollen, so wäre er nicht verbrannt worden.

In einem Gutachten vom Jahr 1537 begründet Melanchthon das „Reformationsrecht" der Obrigkeit. Es sei allen, auch den Obrigkeiten, befohlen zu bekennen. Bekennen aber sei soviel als seinen Glauben mittheilen. Folglich müsse die Obrigkeit den Unterthanen ihren Glauben mittheilen, d. h. sie reformiren. Melanchthon beruft sich auf Augustin. Als die Donatisten sich beschwert hätten, daß der Staat sie strafe, obgleich es doch um eine kirchliche Angelegenheit sich handle, da habe Augustin geantwortet: Mit Recht geschehe das. Melanchthon hält es auf diese Autorität hin für zweifellos und für den offenbaren Willen Gottes, daß es die Pflicht der Staatsgewalt sei falschen Gottesdienst zu zerstören und falsche Lehrer zu strafen.

Daß Melanchthon die an dem Antitrinitarier Michael Servet in Genf vollzogene Strafe des Feuers gebilligt hat, ist bekannt. Er schreibt an Calvin ein Jahr nach der Hinrichtung, daß ihm die Kirche jetzt und immerdar Dank schulde. „Ich stimme deiner Entscheidung vollkommen bei und bin der Ansicht, daß euer Magistrat recht gethan hat den gotteslästerlichen Menschen hinzurichten."

In seiner Bannbulle gegen Luther hatte Leo X. auch den Satz verworfen, daß es gegen den heil. Geist sei die Ketzer zu

verbrennen. Auf Melanchthon findet hiernach dies Anathem des Papstes keine Anwendung. Beide waren in diesem Punct vollkommen einig.

Es begreift sich nach den Anschauungen, welche die Führer selbst von den Pflichten der christlichen Obrigkeit hatten, daß die Reformation von den evangelischen Reichsständen als ein für alle ihre Unterthanen verbindliches Gesetz eingeführt wurde.

Hier einige Beispiele.

Schon im Jahre 1525 erließ in Sachsen Kurfürst Johann eine Verordnung, daß die Priester das Evangelium predigen und die Sacramente nach Christi Einsetzung verwalten, d. h. die Messe unterlassen und das Abendmahl in doppelter Gestalt reichen, sollten. Im folgenden Jahr erging der Befehl, daß alle Geistlichen die von Luther vorgezeichnete Ordnung des Gottesdienstes zu beobachten hätten. In der kurfürstlichen Instruction an die Visitatoren vom Jahr 1527 werden die Geistlichen, welche sich nicht fügen, mit Verlust ihrer Stellen und Laien, welche den Unterricht nicht annehmen, mit Landesverweisung bedroht.

Als der Hochmeister des deutschen Ordens Albrecht von Brandenburg im Jahr 1525 sich für die Reformation entschieden und Preußen als weltliches Herzogthum von Polen zu Lehen genommen hatte, erließ er eine Verordnung, in welcher den Pfarrern bei Strafe befohlen wird das Evangelium rein zu verkündigen, „wie uns denn das Amt des Schwerts wider die Ungehorsamen zu gebrauchen von Gott auferlegt ist".

Der Herzog Friedrich II. zu Liegnitz verordnet und befiehlt durch ein öffentliches Mandat (spätestens im Jahr 1527), daß in seinen Landen das lautre Wort Gottes nicht anders denn nach Deutung und auf Grund der heil. Schrift gepredigt und dem gemeinen Mann vorgetragen werde.

In Würtemberg wird 1534 nach der Wiedereinsetzung des Herzogs Ulrich, im Herzogthum Sachsen nach dem Tode des Herzogs Georg im Jahr 1539 die Reformation auf Befehl der neuen Landesherren „eingeführt".

Dieses „Reformationsrecht", welches die evangelischen Territorialobrigkeiten unter Zustimmung der Reformatoren sich beigelegt hatten, wurde nun durch den Religionsfrieden von 1555 reichsgesetzlich gewährleistet. Indem ausgesprochen wurde, daß kein Stand des deutschen Reichs die Unterthanen des andern wider ihre Obrigkeit um der Religion willen in Schutz nehmen dürfe, wurde damit die Religion für die Domäne der Obrigkeit erklärt. Nur die Freiheit der Auswanderung war den Altgläubigen gegenüber der evangelischen Obrigkeit (wie umgekehrt den augsburgischen Confessionsverwandten gegenüber der catholischen Obrigkeit) gesichert. Mit andern Worten, es sollte renitente Unterthanen, die sich der Reformationsgewalt der Landesherren nicht unterwarfen, kein größerer Nachtheil als die Expatriirung treffen. In Verbindung mit jener Bestimmung, welche die Schutzlosigkeit der Unterthanen aussprach, ergab es sich von selbst, daß aus der als Wohlthat gewährten Abzugsfreiheit eine Landesvertreibung wurde.

Für die Gewissensfreiheit enthielt der Religionsfrieden den höchst bescheidenen Gewinn, daß es statt Einer Zwangskirche im deutschen Reich jetzt deren zwei gab und daß die Angehörigen der einen, welche sich innerhalb des Bereichs der andern befanden, nicht mehr als Ketzer mit dem Tode bestraft, sondern höchstens zur Auswanderung gezwungen werden konnten.

Für andre Religionen als die römischcatholische und die der augsburgischen Confessionsverwandten war nichts geändert.

Ein Paragraph des Religionsfriedens bestimmte ausdrücklich: „Doch sollen alle Andern, so beeden Religionen nicht anhängig, in diesem Frieden nicht gemeint, sondern gänzlich ausgeschlossen sein.“ Und auf dem Reichstag von 1566 verglich man sich auf's neue, daß andre Secten und irrigen Opinionen „vermög des Religionsfriedens keineswegs gelitten und geduldet, sondern allenthalben der Gebühr und dem Religionsfrieden gemäß gänzlich abgeschafft werden“ sollten.

Die Anhänger eines abweichenden Religionsbekenntnisses wurden daher von Staatswegen noch immer als Ketzer behandelt und bestraft.

So war denn im deutschen Reich die Sache der Gewissensfreiheit nicht gefördert worden durch die Reformation. Das Christenthum, das seinem innersten Wesen nach eine Religion der Freiheit ist, war auch nach der Reformation eine Religion des Zwangs geblieben.

Und zwar auf beiden Seiten.

Denn allerdings würde man sich sehr täuschen, wenn man glaubte, daß auf catholischer Seite nun die bessere Einsicht den Sieg davon getragen habe. Was der Kaiser und die catholischen Reichsstände dem Protestantismus an Recht und Freiheit zugestanden hatten, war ihnen mit den Waffen in der Hand abgezwungen. Die maßgebenden Schriftsteller auf dieser Seite sprachen es offen aus, daß die Freiheit des Gewissens für die Getauften lediglich darin bestehe, daß sie ihren Verstand und ihren Willen „nach der christlichen Kirchenordnung richten und reguliren“. „Ohne das werden sie wie Heiden und Publicanen gehalten und müssen ihre geistlichen und zeitlichen Strafen von der Obrigkeit erwarten.“

Aber freilich die römischcatholische Kirche in ihrer empirischen Gestalt sollte mit einer Praxis von zwölf Jahrhunderten brechen, während die Reformation nur ihren eignen sehr modernen Ursprung und Daseinsgrund nicht verläugnen sollte.

Seiner innern Beschaffenheit nach war der Glaubenszwang, den die Reformation in Deutschland herbeiführte, eigentlich noch viel willkürlicher und unwürdiger als der des alten zwangskirchlichen Systems. Hatte früher die Staatsgewalt in Unterordnung unter die geistige Macht der Kirche den Zwang geübt, so war jetzt die Religion der Unterthanen die blanke Domäne der Landesherren. Auf Commando mußten sie heute catholisch, morgen auf Commando augsburgisch oder calvinisch sein.

Hat mithin die Reformation, so viel an ihr ist, für die Freiheit des Gewissens mindestens keinen Gewinn gebracht, so hat sie für das andre im Wesen des Christenthums begründete Princip, die Freiheit der Kirche, einen unermeßlichen Rückschritt verschuldet.

Nicht in Fesseln geschlagen haben die evangelischen Staaten die Kirche, sondern ihr Wesen vernichtet bis auf die letzte Spur. Nicht mehr bloß eine vom Staat abhängige Institution, wie zu den Zeiten eines Theodosius und Justinian oder im Reich Karl's des Großen, war die Kirche. Denn bei allen Beschränkungen war und blieb sie damals doch eine eigne Lebensordnung. Jetzt aber gab es nur noch eine einzige Ordnung: den evangelischen Religionsstaat. Der Staat hatte die Religion in seine Administration genommen. Der Bischof-Landesherr schreibt vor, was man glauben soll, wie man Gott verehren soll, wie man handeln soll um zugleich die ewige und die zeitliche Strafe zu vermeiden. Die christliche Obrigkeit verfügt als Gottes Stellvertreterin über Himmel und Hölle.

Siebentes Capitel.

Die Fürstenallmacht und die catholische Kirche.

Daß die Angehörigkeit an die römischcatholische Kirche und die Unterwerfung unter ihr Gebot nicht bloß Sache des Gewissens, sondern auch eine rechtliche Zwangspflicht sei: das war bis zur Glaubensspaltung des sechzehnten Jahrhunderts innerhalb der abendländischen Christenheit ein allgemein angenommener, ein über jeden Zweifel erhabener Satz.

Mit den Erfolgen der Reformation änderte sich das von selbst. Ganze Reiche hatten sich von der Einheit der Kirche losgesagt. Und in Deutschland war es durch feierliche Verträge anerkannt, daß der Emancipation von der kirchlichen Gewalt der Bischöfe von der Seite des Reichs nichts im Wege stehe.

Welchen Einfluß hatte diese so gänzlich veränderte Sachlage auf die Stellung der Kirche innerhalb der treu gebliebenen Gebiete?

War nicht die Kirche durch die Macht der Verhältnisse jetzt wieder das geworden, was sie in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens war und immer hätte bleiben sollen, eine rein geistige Macht? Das ist die nächste Frage, die sich uns aufdrängt.

Und hier ist es nun von Wichtigkeit sich zu erinnern, daß die Auflösung der kirchlichpolitischen Verfassung im sechzehnten Jahrhundert nur für die Fürsten, nicht auch für die Unterthanen die Freiheit der Religion zur Folge hatte. Den Mächtigen der Erde gegenüber hatte der Bann des Papstes seine alte äußere Furchtbarkeit verloren. Aber der einzelne Christ, der nicht über Roß und Reisige gebot, war weiter als je davon entfernt in den Besitz religiöser Selbstbestimmung gelangt zu sein.

Wenn daher nicht vermöge eines innern Umwandlungsprocesses von freien Stücken das Princip der Zwangskirche aufgegeben wurde, in den äußern Umständen war keine Nöthigung enthalten es zu verlassen. Eine Modification des früher bestehenden Verhältnisses lag nur darin, daß es jetzt des Einverständnisses der Kirche mit den constituirten politischen Gewalten bedurfte um die Widerstrebenden zum Gehorsam zu bringen. War dieses vorhanden, dann stand dem freien Walten des zwangskirchlichen Systems kein Hinderniß im Wege. Früher hatte nach den Grundsätzen des öffentlichen Rechts der Befehl der Kirche genügt; jetzt bedurfte es andrer, minder categorischer Mittel den weltlichen Arm für die Kirche in Bewegung zu setzen. Das war der ganze Unterschied.

Hatte also im Punct der Freiheit des Gewissens die Glaubensspaltung im wesentlichen nichts gebessert, so waren durch sie die äußern Garantien für die Freiheit der Kirche durchaus verschlechtert.

Wie die Dinge practisch lagen, ist nicht schwer zu sehen.

Die catholisch gebliebenen Fürsten waren jetzt die Klammern, durch welche die Verbindung des christlichen Volks mit der Kirche erhalten wurde. Wer unter ihnen losließ und abfiel, der riß auch Land und Leute mit. Ob die Kirche nach so großen Einbußen mindestens ihren jetzigen Besitzstand behaupten, oder ob sie noch weiteres Terrain verlieren werde, das hing von der Gesinnung der Landesfürsten ab. Damit der zweite, ungünstigere Fall eintrete, war ja nicht einmal das Aeußerste erforderlich, daß der Landesherr für seine eigne Person der Reformation sich anschloß. Es ist auch das vorgekommen, daß der Protestantismus von der catholisch gebliebenen weltlichen Obrigkeit befördert ward.

Man erkennt leicht, wie günstig diese ganz veränderte Situation, diese urplötzlich für die Fürsten erwachsene Gewalt einer Machterweiterung des Staats gegenüber der Kirche sein mußte. Wie nur unter dem Schutz und Beistand der Landesherren die Reformation sich durchzusetzen und zu behaupten vermocht hatte, so schien auch für die alte Kirche Wiedererhebung oder weiterer Verfall in die Hand der Fürsten gelegt zu sein.

Es war kaum zu erwarten, daß die catholischen Regenten diese Gelegenheit unbenutzt lassen würden. Denn es ist nun einmal nicht anders: so lange die Kirche, gegen ihr Wesen, mit den Mitteln des Staats wirkt, so lange muß nach einem feststehenden Naturgesetz jede der beiden Mächte die andre sich zu unterwerfen trachten. Der perennirende Kampf um die Herrschaft wird für beide Theile zu einem Gebot der Selbsterhaltung. Hatte die Kirche im Mittelalter den Sieg davon getragen und lange die Herrschaft behauptet, so fing jetzt die Wage an sich sichtlich wieder auf die Seite des Staats zu neigen.

Zu diesem in den allgemeinen historischen Beziehungen von Kirche und Staat begründeten Antrieb war jetzt durch das Beispiel der evangelischen Staaten noch ein Sporn besondrer Art hinzugekommen. Die protestantischen Fürsten hatten sich zu Herren ihrer Landeskirchen gemacht. Eine neue Theorie war entstanden. Die gesammte Kirchengewalt wurde als ein Ausfluß der Landeshoheit aufgefaßt. Es war nach protestantischen Anschauungen die Gewalt der weltlichen Obrigkeit die einzige auf Erden, die auf absolutem, auf göttlichem Recht beruhte. Das war nun freilich mit den Lehren und Grundeinrichtungen der catholischen Kirche gänzlich unvereinbar. Die vollständige Aneignung jener Theorie würde nicht mehr und nicht weniger bedeutet haben als die

Trennung von der Kirche. Nicht also darum konnte es sich handeln Papst und Bischöfe zu verdrängen und sich selbst an deren Stelle zu setzen. Aber die Kirche in größere Abhängigkeit vom Staat zu bringen, einem solchen Bestreben konnte das Exempel der protestantischen Fürsten zur Ermunterung dienen. Wenn auch der catholische Regent nicht oberster Bischof sein konnte, wie der evangelische, so lag doch die Versuchung nahe, daß er so gut wie dieser sich zum Herrn in seinem Lande machte.

Wir brauchen nicht einmal durchaus die Tendenz der staatlichen Machterweiterung als Triebfeder bei den catholischen Fürsten vorauszusetzen. Die Auflösung der kirchlichen Disciplin, die Verwilderung des Clerus, der innere und äußere Abfall von der Kirche hatten riesengroße Dimensionen angenommen. In Wahrheit zu „reformiren" galt es hier. Daß da die Fürsten nicht müssige Zuschauer bleiben, daß sie selbst mit Hand anlegen wollten und so nicht selten, ohne viel nach den Gränzen ihrer Competenz zu fragen, sich in Dinge mischten, welche genau genommen nicht ihnen, sondern der Kirche gehörten, — wer möchte es nicht verzeihlich finden? Haben doch die Päpste selbst sie dazu angeeifert und ausgesprochen, daß es unmöglich sei ohne die Mitwirkung der Fürsten die verfallene kirchliche Zucht wieder herzustellen. Aber es lag bei dem allgemeinen Zug der Zeit die Gefahr nahe, daß vereinzelte Fälle, Ausnahmen von der Regel, welche nur die Noth der Zeit rechtfertigen konnte, als normale Ausflüsse der staatlichen Gewalt betrachtet und zur Construction eines ganz veränderten Verhältnisses von Staat und Kirche den Vorwand bieten würden.

Wenn Kaiser Ferdinand I. als Landesfürst anordnete, daß jeder, der in der Fastenzeit nicht beichte, nicht die heil. Com=

munion empfange und, ohne besondre Leibesbeschwerden, sich nicht des Fleischessens enthalte, eingezogen und der weltlichen Behörde zugeschickt werden solle, „damit dieselbe gebührliche Einsehung fürzunehmen wisse“; wenn er das Domcapitel zu Wien anwies alle Gesänge mit Ernst und Andacht verständlich vorzutragen, — so waren diese und ähnliche Anordnungen gewiß sehr gut und landesväterlich gemeint; aber sie tragen doch einen unleugbaren Beigeschmack von dem bischöflichen Regiment einer christlichen Obrigkeit an sich.

Eine weniger harmlose Ueberschreitung der Gränzen der landesherrlichen Gewalt war es schon, wenn derselbe Kaiser dem Bischof von Wien verbot Excommunicirten die Sacramente zu verweigern.

Wenn solche Dinge geschehen konnten unter der Regierung eines Fürsten, der ebenso weit von der Hinneigung zum Protestantismus wie von absolutistischen Anwandlungen entfernt war, so ist das eben der beste Beweis, daß die Zeiten sich geändert hatten.

Maximilian II. hielt sich schon für befugt den vierten Theil der Kirchengüter zu verkaufen und eine Reformationsordnung für die Bisthümer und Klöster zu erlassen, in der vorgeschrieben war, wie viele Messen zu lesen, wie die canonischen Stunden abzuhalten, die Sacramente zu administriren und die Beneficien zu besetzen seien.

Ganz ähnliche Dinge ließen sich von den bairischen Herzogen des sechzehnten Jahrhunderts erzählen.

Es gab für die Kirche nur Ein Mittel ihre Freiheit zu retten: daß sie sich ganz wieder auf die Sphäre zurückzog, die allein ihrem Wesen gemäß, für die sie allein berufen ist, auf die

Sphäre der Religion und des Gewissens. Die Kirche mußte sich entschließen einerseits selbst alle politischen Attribute von sich zu werfen, dem Staat zu geben, was des Staats ist, andrerseits die falsche Verbindung zu lösen, vermöge deren der Staat ihr seine Zwangsmittel für ihre Zwecke zur Verfügung stellte. Geschah dies, dann konnte sie noch immer bedrängt und verfolgt, aber niemals überwunden, niemals zur Sclavin des Staats erniedrigt werden.

Das grade Gegentheil geschah.

Mit größerem Nachdruck als je sehen wir die Kirche an ihrer bürgerlichen Gerichtsbarkeit, an ihrer weltlichen Strafgewalt, an der Immunität des Clerus und des Kirchenguts festhalten. Zahlreiche Synoden des sechzehnten Jahrhunderts beschäftigen sich vor allem Andern mit diesen Gegenständen und führen Beschwerde über Beschwerde wegen Verletzung der kirchlichen Gerechtsame. Einzelne Synoden stehen nicht an das ganze Verderben der Kirche auf die Beschränkung ihrer weltlichen Gerichtsbarkeit zurückzuführen; ja, es fehlt nicht an solchen, welche jedes Eingehen auf die innere Reform verweigern, bevor nicht in diesem Punct der Kirche ihr Recht geworden sei. Paul V. verhängte über die Republik Venedig Bann und Interdict, weil sie gewagt hatte zwei Cleriker wegen peinlicher Verbrechen vor das weltliche Gericht zu ziehen. Zwanzig Jahre später errichtete Urban VIII. eine eigne Congregation für den Zweck der Wahrung der kirchlichen äußern Jurisdiction und Immunität.

Und das zwangskirchliche System, sehen wir es nicht furchtbarer als je seine Schrecken entfalten? In Rom wird schon unter Paul III. das Institut der Inquisition neu organisirt. Ein höchster Gerichtshof über allen Glaubenstribunalen wird

errichtet. Ein methodischer Vernichtungskrieg gegen die Ketzer wird zunächst in Italien eröffnet und mit unbeugsamer Strenge durchgeführt. Soll ich von den Greueln der Inquisition in Spanien und den Niederlanden, von den blutigen Ketzerverfolgungen in Frankreich hier erzählen? Wer kennte sie nicht, diese düstern Blätter in der Geschichte der Menschheit? Ich habe nicht die Absicht sie hier noch einmal zu entrollen. Nur eine Bemerkung kann ich nicht ganz unterdrücken. Ich verstehe den Zusammenhang nicht, wenn man von catholischer Seite sich nicht selten darauf beruft, daß die Protestanten es nicht besser gemacht haben. Und hätten sie es hundertmal ärger gemacht, kann denn das uns rechtfertigen oder auch nur in einem milderen Licht erscheinen lassen unsre Thaten? Von allen Gründen des Trostes und der Entschuldigung ist der, daß auch außerhalb Iliums gesündigt werde, der aller miserabelste. Auch nicht ein Heller der fremden Schuld wird uns auf die unsrige zu gut gerechnet werden.

In Deutschland waren durch den Religionsfrieden die Anhänger der beiden großen Glaubensparteien allerdings gegen das Aeußerste, gegen blutige Verfolgung, geschützt. Des Lebens waren sie im allgemeinen sicher. Aber es gab noch andre Mittel als Autodafé's um den Grundsatz, daß, wem das Land, dem auch die Religion gehöre, zur Geltung zu bringen. Bald nach dem Frieden tritt die Gegenreformation ihren Weg durch Deutschland an. Albrecht V. von Baiern macht reines Haus, indem er die Protestanten, welche sich nicht bekehren wollen, austreibt und überall im Lande die alte Lehre wiederherstellt. Seinem Beispiel folgen die geistlichen Fürsten. Die protestantischen Prediger werden entfernt, protestantische Laien von allen Aemtern

ausgeschlossen, ihre Kirchen den Evangelischen entzogen. Weiter wollte man anfangs doch die Verletzung der kaiserlichen „Declaration" nicht treiben. Dieser Zusatzartikel zum Religionsfrieden bestimmte nämlich, daß die geistlichen Landesherren ihre Unterthanen augsburgischer Confession „unvergewaltigt" bei ihrer Religion lassen sollten. Bald freilich weiß man an diese Declaration sich nicht mehr zu erinnern. Gegen Ende des Jahrhunderts ergehen denn auch schon categorische Reformationsbefehle in den geistlichen Territorien: Bekehrung oder Auswanderung. Und in dem kaiserlichen Restitutionsedict vom 6. März 1629 wurde die Declaration für ungültig erklärt.

Mit dem Jahr 1578 beginnt die Gegenreformation in den österreichischen Ländern. Zunächst erstreckt sie sich nur auf die Städte. Unter Ferdinand II. wird sie auch auf den Adel ausgedehnt. Es wird durch Edicte in den verschiedenen kaiserlichen Ländern angekündigt, daß die Glieder des Adels innerhalb bestimmter Frist catholisch zu werden oder das Land zu verlassen hätten. Und als der westphälische Friedensschluß dem Reformationsrecht der Landesfürsten gewisse Schranken setzte, da ließ der Kaiser Ferdinand III. die Ausdehnung dieser Bestimmung auf seine Erblande nicht zu.

Ist es nöthig zu erwähnen, daß alle diese Maßregeln für die Herstellung der ausschließlichen äußern Herrschaft der catholischen Religion unter Zustimmung, Ermunterung und Mitwirkung des kirchlichen Oberhaupts ausgeführt wurden?

Im Verein mit den Fürsten und durch die Macht der Fürsten die Ketzerei zu überwinden da, wo die Lehre ihre Besiegung nicht vollbrachte, das betrachteten die Päpste als ihre Aufgabe.

Wie aber dann, wenn der Regent die Mitwirkung verweigerte?

Es ist nach wie vor ein absolutes Gebot der Zwangskirche, dem jede andre Rücksicht weicht, daß Ketzer nicht geduldet werden dürfen.

Wenn also der Landesherr keine Gewalt gegen die Ketzer anwenden will, dann ist es nicht bloß erlaubt, sondern auch Pflicht trotz des Monarchen die Ketzer zu vertilgen. Gregor XIII. erklärt, daß es Pflicht der französischen Prinzen sei auch gegen den Willen des Königs — es war Heinrich III. — die Waffen zu ergreifen.

Gehen wir weiter. Wie dann, wenn der Fürst selbst ein Ketzer ist?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein.

Die Lehre des Evangeliums, daß es kein Heil giebt als allein in Christo, ist durch das zwangskirchliche System in den Satz verkehrt, daß es außerhalb der Kirche kein Recht giebt. Daher hat ein ketzerischer Fürst jedes Recht auf Thron und Land verwirkt.

Die alte Lehre, daß der Papst Fürsten absetzen könne, wird in modificirter Gestalt mit neuen Argumenten scharfsinnig gestützt. Keine directe Gewalt in weltlichen Dingen, wie Gregor VII. sie beanspruchte, hat der Papst; aber er hat alle die Gewalt über das Weltliche, welche ihm um des Heils der Seelen willen nothwendig ist. Um des Heils der Seelen willen kann daher der Papst auch Fürsten absetzen. Und den Unterthanen ist es nach göttlichem Recht nicht bloß erlaubt, sondern auch bei ihrer Seelen Seligkeit geboten, wenn sie es vermögen (si praestare rem possunt), einen solchen Fürsten zu verjagen.

Als nach Heinrich's III. Ermordung durch das Recht der Geburt ein protestantischer Prinz König von Frankreich geworden ist, erklärt Papst Sixtus V., daß nach den Grundsätzen der catholischen Religion niemals ein Ketzer König sein könne. Er verbündet sich mit Philipp von Spanien um zu vollstrecken, was ihm als eine Forderung des Rechts erscheint, und Heinrich IV. des Throns zu entsetzen. Sein Nachfolger schickt ein Heer aus und gewährt der französischen Ligue Subsidien. Zugleich läßt er durch seine Abgesandten an alle Franzosen die Aufforderung richten bei schwerer Strafe sich von Heinrich Bourbon zu trennen. Noch wenig Wochen vor Heinrich's Bekehrung fordert der päpstliche Legat die Stände Frankreich's auf einen catholischen König zu wählen, der im Stande sei die Anschläge der Ketzer zu vernichten. Erst nachdem Heinrich die päpstliche Absolution erhalten hat, erkennt die officielle Zwangskirche ihn als König von Frankreich an.

Wo aber weder durch Güte noch durch Gewalt die Unterwerfung unter das Gebot der Zwangskirche zu erreichen war, da wurde mindestens durch Protestationen das Recht gewahrt. Als den Verheerungen eines dreißigjährigen Kriegs in Deutschland durch den westphälischen Friedensschluß ein Ziel gesetzt war, da protestirte der Papst. Er erklärt in seiner Bulle ausdrücklich auch für null und nichtig die Bestimmung des Tractats, daß „den Häretikern der augsburgischen Confession die freie Religionsübung an vielen Orten erlaubt und die Anweisung von Grundstücken für die Erbauung von Tempeln verheißen wird".

Merkwürdige Erscheinung. Wir sehen einen Kaiser als Vorkämpfer für das Recht der catholischen Kirche. Aber nicht als Executor eines abstracten Befehls der Zwangskirche, nicht

um das abweichende Bekenntniß mit Gewalt zur Einheit der Kirche zurückzuführen hat er zu den Waffen gegriffen, sondern um positive, reichsgesetzlich anerkannte Rechtsansprüche der catholischen Religionspartei — den geistlichen Vorbehalt — durchzusetzen. Und wie verhält sich dazu der Papst? Er verläßt den Kaiser. Er ermuntert die Verbündeten des Kaisers zum Abfall. Er hat gegen die Verbindung Frankreich's mit den Gegnern des Kaisers nichts einzuwenden. Er findet, daß der Krieg mit der Religion nichts zu schaffen habe; es handle sich um politische Angelegenheiten. Und als nun endlich die Erfolge seiner Gegner den Kaiser zum Frieden nöthigen, zu einem Vergleich, in dem von den frühern Forderungen auf beiden Seiten nachgelassen wird, da — protestirt der Papst und erklärt, daß ein Vergleich oder Vertrag, der in kirchlichen Dingen ohne die Zustimmung des apostolischen Stuhls geschlossen werde, nichtig und kraftlos sei.

So hatte denn die Kirche von der ihr zur andern Natur gewordenen unchristlichen Idee, daß sie berufen sei durch äußere Mittel, durch Zwang zu herrschen, nichts aufgegeben. Aber die Zeiten hatten sich geändert. Von einer Suprematie der Kirche über den Staat im Sinn des Mittelalters konnte nach der Glaubensspaltung nicht mehr die Rede sein. Es war jetzt auf's neue die Reihe an den Staat gekommen die Bedingungen seiner Verbindung mit der Zwangskirche zu dictiren. Und so sehen wir denn überall, hier früher, dort später, die Kirche unter die Botmäßigkeit des absoluten Staats gerathen.

Vor allem in Frankreich. Seit der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts giebt es keine Schranke des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Freiheit, welche die Willkür der Parlamente nicht durchbrochen hätte. Der Appel comme d'abus (Gottlob fehlt

uns das deutsche Wort), durch den ohne Ausnahme jede kirchliche Sache vor diese souveränen Staatsgerichtshöfe gebracht werden konnte, bietet hier das Mittel zur Knechtung der Kirche. Wenn ein Bischof eine geistliche Person mit einer Censur belegt, wenn er ein Kloster reformirt oder neu errichtet, wenn er Kirchen gründet oder den Gottesdienst betreffende Anordnungen macht, wenn er eine Excommunication verhängt, wenn einem Lebendigen die Sacramente versagt werden oder einem Todten das Begräbniß, gleich kommt die Sache unter dem Titel des Mißbrauchs der geistlichen Gewalt an die weltliche Instanz. „Die Appellationen von den Acten der kirchlichen Gewalt, welche unter dem Vorwand des Mißbrauchs geschehen, sind so häufig, so leichtfertig, auf so viele Gegenstände sich erstreckend und werden mit solcher Willkür behandelt, daß die Kirchengesetze und die kirchliche Gerichtsbarkeit in Verfall gerathen und die Ordnung in der Kirche zu Grunde geht." So klagt im Jahr 1605 der französische Clerus in einer Vorstellung an den König.

Der Grundgedanke des Appel comme d'abus zur Zeit seiner Einführung war der, den Staat gegen Uebergriffe der kirchlichen Gerichtsbarkeit zu schützen. Man hätte nie an diese Institution gedacht, wenn die Kirche sich auf das geistliche Gebiet beschränkt hätte. Da sie nun einmal bestand, so ergriff sie auch das Geistliche und gab dem Staat eine erwünschte Handhabe zur Unterjochung der Kirche.

Alle Erlasse der Päpste bedurften zu ihrer Veröffentlichung in Frankreich der Genehmigung des Parlaments. Das Placet ist gegenüber der sich auf ihr Gebiet beschränkenden Kirche eine gehässige, anmaßliche Polizeimaßregel des Staats. Daß aber die französischen Könige zu einer Zeit, da die Päpste es mit ihrem

apostolischen Beruf vereinbar fanden Krieg gegen sie zu führen und sie des Throns verlustig zu erklären, die in dem Placet liegende Controle nicht entbehren wollten, wer möchte sie deshalb allzu strenge beurtheilen?

Bekanntlich ist kein französischer König ein ärgerer Despot gegen Kirche und Geistlichkeit gewesen als Ludwig XIV. Alles sollte sich seinem Willen beugen, auch die Kirche. Es war ein frommer Papst, der verehrungswürdige Innocenz XI., der ihm Widerstand leistete. Hatte einst Leo X. in dem mit Franz I. geschlossenen Concordat die französischen Bischöfe an das Königthum ausgeliefert, so sehen wir jetzt einen unerschrockenen Papst dem mächtigen König mit würdevoller Energie entgegentreten, als dieser durch die Ausdehnung des sogenannten Rechts der Regale auf die ganze französische Kirche die letzten Reste kirchlicher Unabhängigkeit zu vernichten drohte. Vermöge dieses Rechts hatte der König in allen alten Provinzen neben dem Genuß der Einkünfte eines erledigten Bisthums auch das Verleihungsrecht für alle während der Vacanz frei werdenden Kirchenämter. Dadurch daß die Ausdehnung der Regale auf die später erworbenen Provinzen nicht aus positiven Rechtstiteln, sondern aus königlicher Machtvollkommenheit beansprucht wurde, hatte die Angelegenheit im eigentlichen und höchsten Sinn den Character eines Principienstreits zwischen der kirchlichen und weltlichen Gewalt. War es aber nicht derselbe König, der das Edict von Nantes aufhob und die Ketzer durch Dragonaden, Galeere und Tod catholisch zu machen suchte? Auch hier war es derselbe Innocenz, der dem allerchristlichsten König sich entgegenstellte. Er protestirte gegen die Missionen bewaffneter Apostel und wies auf das Beispiel des Heilandes hin, der sich andrer Mittel

bedient habe um die Welt zu bekehren. Ludwig XIV. hatte geglaubt im Sinn der Kirche zu handeln. Er hielt sich berechtigt aus einer Geschichte von dreizehn Jahrhunderten diesen Schluß zu ziehen. Er hat in dieser langen Zeit keinen Papst entdecken können der ein ähnliches Zeugniß abgelegt hätte wie jetzt Innocenz XI.

Wenn man behauptet, daß die französischen Bischöfe selbst in ihrer Declaration von 1682 die Gewalt des Staats in kirchlichen Dingen anerkannt hätten, so ist das falsch. Sie haben in ihrem ersten Artikel nur die Unabhängigkeit des Staats in weltlichen Dingen behauptet. Und die übrigen drei Artikel der Declaration haben nicht das Verhältniß der Kirche zum Staat, sondern rein kirchliche Verfassungsfragen zum Gegenstand. Die Verfasser der Declaration stehen hier auf demselben Boden wie die großen Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts. Es ist ganz undenkbar, daß ein Mann wie Bossuet jemals auch nur das leiseste principielle Zugeständniß im Sinn der Anerkennung einer wirklichen Autorität des Staats in kirchlichen Dingen gemacht hätte.

Richten wir von Frankreich unsern Blick auf Spanien, so finden wir auch hier die Kirche von der absoluten Staatsgewalt mit eisernem Arm umklammert. Die Mittel der Vergewaltigung sind auch hier das Placet und die Appellation an die weltlichen Gerichte. König Philipp II. erklärte den Recurso de fuerza für das wichtigste und nothwendigste Mittel zur Aufrechthaltung der Ruhe und zur Führung einer guten Regierung. Daß von den königlichen Behörden Befehle zu excommuniciren oder zu absolviren an die Geistlichkeit ergingen, war nichts Ungewöhnliches. Die Concilien waren zu Versammlungen, welche unter der Leitung königlicher Beamten standen, degradirt, die Kirchenämter wurden nach Willkür von den Königen ver-

geben. Schon Pius IV. klagte, daß der König Papst in seinem Lande sein wolle.

Nicht besser gestaltete sich das Verhältniß in den Territorien des deutschen Reichs. Auch hier sehen wir die Kirche unter die Botmäßigkeit der absoluten fürstlichen Gewalt gerathen.

Es giebt kaum ein andres catholisches Land, in dem die weltliche Gewalt so intensiv und nachhaltig in die kirchliche Verwaltung eingegriffen hätte, wie dies in Baiern nach der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts der Fall war. „Was den Königen von Spanien und Frankreich in ihren Königreichen, was dem Kaiser im Kaiserreich erlaubt ist, das steht auch den Herzogen von Baiern in ihren Provinzen zu." So heißt es in einem dem Herzog über seine Rechte in Kirchensachen im Jahr 1582 erstatteten Bericht. Man ging aber weiter noch als diese. Darin änderte auch das mit den Landesbischöfen im Jahr 1605 geschlossene Concordat nur wenig. Es giebt kaum ein Gebiet der kirchlichen Verwaltung, auf dem wir den Staat nicht, sei es selbst regierend, sei es bevormundend, thätig finden. Die angehenden Pfarrer werden vom Staat geprüft. Der Staat maßt sich das Recht an kirchliche Beamte abzusetzen und verbietet ihre Absetzung durch die Kirchenbehörde ohne landesherrliche Genehmigung. Er verhindert die Verkündigung von Excommunicationen und annullirt kirchliche Censuren. Er controlirt die Seelsorge und schreitet wegen Vernachlässigung derselben mit Strafen ein. Er straft Pfarrer wegen ungeistlicher Aufführung. Er controlirt die Verwaltung des Kirchenvermögens, veräußert und belastet dasselbe selbst ohne Concurrenz des Bischofs. Insbesondre aber hat der Staat die Klöster seiner Obsorge vorbehalten. Nur mit Genehmigung des Herzogs darf der Bischof sie visitiren. Ihre

Temporalien sind ganz der bischöflichen Cognition entzogen. Landesherrliche Commissäre greifen in die Wahlen der Klostervorsteher maßgebend ein. Die weltliche Behörde mischt sich in die innersten Angelegenheiten der Klosterzucht und droht mit Gewalt die Beobachtung der Statuten zu erzwingen.

Seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts unter den Nachfolgern Maximilian's I. gestaltete sich die Lage der Kirche practisch günstiger. Doch wurde im Wesen und Grundsatz des Verhältnisses nichts geändert. Das Placet für päpstliche Erlasse wurde erst in dieser Periode zu einer stehenden Einrichtung.

Mit Maximilian Joseph's Regierung im achtzehnten Jahrhundert beginnt eine neue Drangperiode für die Kirche in Baiern. Das aufgeklärte achtzehnte Jahrhundert war der Meinung: es liege das Mittel zur Heilung der Schäden, die es in der Kirche zu entdecken glaubte, in gesteigerter büreaucratischer Bevormundung. Für alle Anordnungen der Bischöfe wird das Placet gefordert, vor dessen Ertheilung dieselben einer Prüfung durch den kurfürstlichen „geistlichen Rath" unterliegen. Durch den Recurs an den Fürsten gegen Entscheidungen der kirchlichen Behörden wird der Gehorsam des Clerus untergraben und die kirchliche Disciplin gelockert. Die Bischöfe werden entweder ganz gehindert Visitationen ihrer Diöcesen vorzunehmen oder doch bei diesen Visitationen so eingeengt, daß dieselben völlig fruchtlos bleiben. Die kurfürstlichen Commissäre mischen sich dabei in Dinge, die nur den Gottesdienst angehen; sie visitiren die Altäre, die Tabernakel, die Baptisterien und die Sacristei. Für die Ablegung der Klostergelübde wird vom Staat ein höheres Alter bestimmt, als nach den Kirchengesetzen vorgeschrieben ist, und vor diesem Termin abgelegte Gelübde von der staatlichen

Autorität für unverbindlich selbst im Gewissen erklärt. Für die Zahl der Religiosen eines Klosters wird durch weltliche Anordnung ein Maximum bestimmt. Die Klöster sind sowohl bezüglich ihrer innern Angelegenheiten und ihrer Disciplin als auch bezüglich ihrer Vermögensverwaltung der Obsorge der Bischöfe ganz entzogen. Die Kirchengüter werden durch die weltliche Gewalt administrirt ohne jede Theilnahme und Cognition der Bischöfe. Die Bischöfe werden an der Verleihung der Kirchenämter verhindert auch da, wo ihr Recht klar und zweifellos ist.

Wir finden diese Beschwerden in einer Vorstellung ausgesprochen, welche die Bischöfe im Jahre 1772 an Maximilian Joseph's Nachfolger Karl Theodor richteten.

Was aber beschwerten die Bischöfe sich? Waren nicht die Herzoge Albrecht V. und Wilhelm V., die doch die Schützer der Religion gewesen waren, ebenso verfahren. Mindestens hielt der kurfürstliche „geistliche Rath“ diese Autorität für genügend das landesherrliche Gewissen zu beruhigen. „Sind Ew. Churfürstl. Durchlaucht minder Herzog in Baiern, als diese es waren? Sind die Rechte des Landes nicht immer noch die nämlichen wieder den Landesclerum?“ So heißt es in einem Bericht, den dieses „geistliche“ Collegium im Jahr 1782 an seinen Herrn erstattete. Zweihundert Jahre früher wurden die Könige von Spanien und Frankreich den Herzogen Baiern's als Muster vorgehalten; jetzt war man schon im Stande auf die in viel höherem Maß unwidersprechliche Autorität des Beispiels der bairischen Regenten selbst hinzuweisen.

Aus der bisherigen Darstellung erhellt soviel, daß das Verhältniß von Kirche und Staat, wie es nach der Glaubens-

spaltung in den Ländern der catholisch gebliebenen Fürsten sich gestaltet hat, im wesentlichen den gleichen Character an sich trägt. Dieselbe Ursache hatte überall dieselbe Wirkung. Die Kirche mochte sich nicht dazu verstehen dem Staat die Rechte zurückzugeben, die ihm einmal nach Gottes Ordnung gebühren, und zwar ihm allein. Sie mochte nicht verzichten auf die Attribute weltlicher Gewalt, in deren Besitz und Uebung sie durch Jahrhunderte sich unangefochten befunden hatte. Jede Beschränkung nach dieser Richtung erklärte sie für ein Gott selbst zugefügtes Unrecht. Darin lag eine Quelle permanenten Streits, nie endender Conflicte mit dem Staat. Der Staat aber war wieder zum Bewußtsein seines Berufs und seiner Macht gelangt. Daher mußte in diesem Kampf die Kirche den Kürzeren ziehen; denn hier befand sich der Staat auf seinem eigensten Lebensgebiet, auf dem angestammten Boden der mütterlichen Erde gleich Antäus. Aber die weitere Folge war, daß der in der Defensive siegreiche Staat nun selbst zum Angriff überging und in das Gebiet der Kirche eindrang. Hatte die Kirche die Gränzen nicht geachtet: was konnte den Staat hindern sich über sie hinwegzusetzen?

Dazu kommt nun noch, daß die Kirche in den Ländern catholischer Monarchen überall die Stellung der herrschenden Staatskirche einnahm. War es zu verwundern, daß die absolute Monarchie, die alles sich dienstbar machte, dieses Privilegium in keinem andern Sinn gewährte, als in dem, daß dafür nun auch die Kirche sich ihrem Machtgebot unterwerfe und zu ihren Zwecken sich gebrauchen lasse?

Das Verhältniß von Kirche und Staat in der Epoche der Fürstenallmacht hat den historischen sowohl wie typischen Ab-

schluß seiner Entwickelung unter der Regierung des Kaisers Joseph II. in Oesterreich gefunden. Nachdem die letzten und äußersten Consequenzen gezogen sind, beginnt dann die rückläufige Bewegung. Den Uebergang zu Joseph's II. kirchlicher Gesetzgebung bildet die Regierungszeit Maria Theresia's. Ich betrachte es daher als zu meiner Aufgabe wesentlich gehörig auf die Geschichte der kirchenpolitischen Verhältnisse von Oesterreich unter diesen beiden Herrschern hier näher einzugehen. Es gewinnt diese Untersuchung dadurch noch ein besondres Interesse, daß die Entwickelung hier an zwei so hervorragende Persönlichkeiten wie die der großen Kaiserin und Joseph's II. geknüpft ist.

Die Gegenreformation Kaiser Ferdinand's II. hatte in den kaiserlichen Erblanden die catholische Religion wieder zur allein bestehenden gemacht. Darin änderte auch der westphälische Friede nichts. Nach den Bestimmungen dieses Friedensschlusses sollte in jedem deutschen Territorium jede der beiden Reichsconfessionen dasjenige Maß von Recht und Freiheit haben, welches sie dort in dem für sie günstigsten Moment des Jahres 1624 besessen hatte. Soweit wurde also das Reformationsrecht der Landesherren außer Wirksamkeit gesetzt. Gegenüber den nicht durch das Normaljahr geschützten Unterthanen wurde allerdings seine Fortdauer anerkannt; aber doch auch diesen gegenüber nicht ohne wichtige Beschränkungen. Der Landesherr sollte seine Unterthanen abweichenden Bekenntnisses nach wie vor zur Auswanderung nöthigen können. Wen er aber im Lande ließ, dem sollte weder die Hausandacht verwehrt, noch sollten um der Religion willen die bürgerlichen Rechte ihm entzogen sein. Das war weit entfernt die volle Religionsfreiheit zu sein. Hatten doch auch diese höchst beschränkten Garantien nur für die catholische Kirche und

für die beiden protestantischen Religionsparteien, Lutheraner und Reformirte, Geltung. Aber immerhin war gegenüber dem augsburgischen Religionsfrieden ein Fortschritt gethan. Es sollte doch die Religion der Unterthanen nicht mehr schlechthin von der Willkür der Landesherren abhängig sein.

Auf die Protestanten in den kaiserlichen Erblanden sollten aber diese Bestimmungen des westphälischen Friedens keine Anwendung finden. Nur die schlesischen mittelbaren Fürsten augsburgischen Bekenntnisses nebst ihren Unterthanen und die protestantischen Einwohner der Stadt Breslau sollten freie Religionsübung behalten, der übrige schlesische Adel mit seinen Hintersassen und der niederösterreichische Adel derselben Confession mindestens nicht zur Auswanderung genöthigt werden. Abgesehen von diesen kaum zu rechnenden Ausnahmen sollte es keinen Protestanten in Oesterreich geben. Die Abweichung von der catholischen Glaubenslehre begründete das Verbrechen der Ketzerei und zog schwere weltliche Strafen nach sich. Nach dem Strafgesetzbuch Joseph's I. für Böhmen, Mähren und Schlesien vom Jahr 1707 kann gegen die Anhänger einer schon erklärten Ketzerei die Todesstrafe verhängt werden. In einer für Böhmen erlassenen Verordnung Karl's VI. vom Jahr 1725 wird öffentliche Zwangsarbeit und bei Rückfälligkeit Galeerenstrafe auf das Verbrechen der Ketzerei, die Todesstrafe auf die Verführung zum Abfall und auf die Ausbreitung falscher Lehre gesetzt. In der peinlichen Gerichtsordnung Maria Theresia's vom Jahr 1768 ist der gänzliche Abfall vom christlichen Glauben mit Vermögensconfiscation und Todesstrafe bedroht. Für das Verfahren gegen Ketzer wird auf „die anderweit ergangenen Landesgesetze" verwiesen. Wir erfahren aus den geheimen Anmerkungen zu diesem

Strafgesetzbuch, daß auf speciellen Befehl der Kaiserin der Artikel von der Ketzerei ausgelassen wurde, weil es ihr bedenklich schien „die Abhandlung dieses Delicti in Unserm öffentlichen peinlichen Gesetzbuch einfließen zu lassen". Es solle, heißt es, nach der allerhöchsten Intention in Religionssachen und für das Verbrechen der Ketzerei alles bei den bestehenden Verordnungen in jedem Lande bleiben. Nur über die Competenz finden wir eine Bestimmung im Gesetzbuch selbst. Ueber die Vorfrage: ob eine Lehre ketzerisch sei, soll das geistliche Gericht, über Schuld und Strafe aber der weltliche Richter entscheiden. Wo aber „die Glaubenssätze eines weltlichen Unterthans" so beschaffen sind, „daß sie eine schon erklärt-kundbare Ketzerei auf sich trügen", da hat der weltliche Richter „unaufhältlich . . den peinlichen Proceß wider den Thäter vorzunehmen".

Die große Kaiserin war von nichts weiter entfernt als von dem, was sie selbst esprit de persécution nannte. Aber sie hielt sich kirchlich für verpflichtet keine Religionsfreiheit zu gewähren. Sie war der festen Ueberzeugung, daß ein catholischer Fürst, der freie Religionsübung zulasse, eine schwere Verantwortung auf sich lade, ja, sein Seelenheil auf's Spiel setze. Sie erblickte in der Duldung nichtcatholischer Confessionen einen Beweis der eignen Gleichgültigkeit gegen die Erhaltung der wahren Religion, ein Zeichen des Mangels an Ehrfurcht und Liebe für sie. Werden wir Maria Theresia aus dieser Anschauung einen Vorwurf machen? Jahrhunderte hindurch hatte die Kirche den Zwang gegen Andersgläubige den Herrschern zur Pflicht gemacht. Und huldigte sie etwa jetzt der entgegengesetzten Maxime? Lehrte sie etwa jetzt mit Tertullian, daß es irreligiös sei die Religionsfreiheit zu beschränken, mit Lactantius, daß nichts so sehr Sache

der freien Ueberzeugung sei als die Religion, mit Hilarius, daß es nicht Sache der Kirche sei mit Kerker und Exil zu schrecken, mit Chrysostomus, daß es nicht gestattet sei durch Zwang und Gewalt den Irrthum zu zerstören? Nichts von alledem. Nun, dann werden wir auch um deswillen nicht minder hoch denken von einer der Kirche treu ergebenen Regentin, daß sie an dem festhielt, was sie von Jugend auf als ein Gebot der Kirche zu betrachten sich gewöhnt hatte.

Wenn Maria Theresia daneben auch noch politische Motive für die Erhaltung der Glaubenseinheit geltend machte, wenn sie billigte und zur Nacheiferung empfahl das Verfahren der protestantischen Regierungen, welche sehr wohl einsähen, daß Einführung der Glaubensfreiheit dem Staat zum Verderben gereiche, — so dürfen wir aus solchen Aeußerungen uns nicht zu Folgerungen verleiten lassen, welche geeignet wären diese auf's äußerste gewissenhafte Fürstin in einem falschen Licht erscheinen zu lassen. Die Frage, ob es erlaubt sei mit den äußern Mitteln der Staatsgewalt die ausschließliche Herrschaft der catholischen Religion zu conserviren, stand ja für sie fest. Für diese Frage war ihr das christliche Sittengesetz — was sie vorliegend dafür hielt —, nicht die politische Raison, maßgebend.

Und so war denn in den deutschen Provinzen das Loos der Protestanten auch unter Maria Theresia's mildem Scepter ein keineswegs beneidenswerthes. Wurden sie thatsächlich auch hie und da geduldet, so war ihre Existenz doch eine höchst precäre. Im Jahr 1753 sahen sich die evangelischen Stände des deutschen Reichs veranlaßt bei der Kaiserin Fürbitte einzulegen und über die fortdauernden Bedrückungen der österreichischen Protestanten Klage zu führen. Gefängniß und Leibesstrafen, Bande, Schläge, Beraubung

der Güter und der Kinder seien noch immer ihr hartes Loos. Daß diese Darstellung, wenn auch vielleicht nicht frei von Uebertreibung, doch keineswegs ohne jede thatsächliche Begründung war, wird uns durch andre Nachrichten bestätigt. Zahlreiche Protestanten aus Oberösterreich, Steiermark und Kärnthen wurden nach Siebenbürgen geschickt, wo ihrer Noth und Elend harrten. Die, welche man im Lande ließ, wurden ihrer Bücher beraubt. Ihre Kinder durften nur in der catholischen Religion unterrichtet werden. Nur wer ein Zeugniß seines Catholicismus vom Pfarrer brachte, durfte in einen Dienst aufgenommen werden. Die Folge davon war, daß es eine Menge geheimer Protestanten gab, die sich äußerlich als Catholiken gerirten.

Aber Ferdinand II. und seine Nachfolger hielten sich in ihrer Eigenschaft als Advocaten und Schirmherren der Kirche nicht bloß verpflichtet die Duldung eines nichtcatholischen Bekenntnisses in ihren Erblanden auszuschließen: sie ließen es sich auch angelegen sein „aus tragender landesväterlicher Obsorge“ ihre Unterthanen zur *positiven Befolgung der kirchlichen Vorschriften* anzuhalten. Es ergingen Verordnungen, welche die Unterlassung der österlichen Beichte und Communion mit weltlichen Strafen bedrohten (20. März 1660, 9. März 1724). Andre landesfürstlichen Patente schärfen die Beobachtung der Fastengebote ein und ordnen zum Zweck der Controle Visitationen in den Häusern an (26. April 1629 und öfter). Es wurde unter Androhung von Geldbußen und Leibesstrafen geboten an den Sonntagen und Feiertagen der Predigt und dem Amt der heiligen Messe beizuwohnen. Gegen säumige Obrigkeiten soll mit Strafen eingeschritten werden (18. Sept. 1655 u. ö.) In andern Verordnungen wurde „nicht allein aus kaiserlicher und

landesfürstlicher Macht männiglichen alles Ernstes befohlen und eingebunden, sondern auch gnädigst und väterlichst dahin ermahnt", daß jeder von seinem sündlichen Leben ablasse, sich vor Lastern hüte, zu Gott dem Allmächtigen bete und neben rechter Buße ihn um Verzeihung seiner Sünden u. s. w. bitte (3. Juli 1663).

Insoweit die weltliche Gewalt durch diese und ähnliche Verordnungen die Wirksamkeit der kirchlichen Organe nur unterstützte, konnten sie im Sinn des zwangskirchlichen Systems nicht als Uebergriffe auf das kirchliche Gebiet erscheinen; denn es liegt ja eben im Wesen dieses Systems, daß die Kirche nicht bloß durch ihre eignen, sondern auch durch die Mittel des Staats wirke. Aber die Regierung ging weiter. Sie glaubte nicht aus ihrer Sphäre herauszutreten, wenn sie auch an den Clerus selbst Weisungen über die Erfüllung seiner kirchlichen Pflichten richtete. Die bischöflichen Consistorien werden aufgefordert dafür zu sorgen, daß die Geistlichen auf dem Lande die christlichen Glaubenslehren fleißig treiben. Sie sollen der Regierung über den Erfolg Bericht erstatten, damit gegen Nachlässige die erforderlichen Maßregeln getroffen werden können. Es wird gerügt, daß das in Wien befindliche Consistorium des Bischofs von Passau der Regierung die Jurisdiction in diesen und andern Puncten zu entziehen suchte (30. Mai 1701). Es sollen in den Vorstädten von Wien die sämmtlichen Klostergeistlichen und die Pfarrer, in der Stadt selbst die Geistlichen der Mendicantenklöster angehalten werden der christlichen Kinderlehre zu warten (11. Juli 1732). Die Bischöfe werden ermahnt die ihnen untergebene Geistlichkeit ernstlich anzuhalten, daß sie ihren Pflichten gemäß ein gottseliges Leben führe (3. Dec. 1633). Wiederholte Verordnungen Leo-

pold's I. schreiben vor, daß die Sitte zu bestimmten Stunden zum Gebet zu läuten genau befolgt werde und die Prediger und Seelsorger an Sonntagen und Feiertagen das Volk zur Buße fleißig ermahnen und nach dem Gottesdienst das allgemeine Gebet öffentlich verrichten. Unter Maria Theresia wurde von der Regierung vorgeschrieben, welche Catechismen in den Schulen und den Kirchen zu gebrauchen seien (27. Juli 1770, 1. August 1772, 23. Aug. 1777). Interessant ist auch, daß dem Clerus die Weisung ertheilt wurde niemals die Meinung anzunehmen, daß die landesfürstlichen Gesetze nicht im Gewissen verbindlich seien (6. Mai 1780).

Daß die Religion eine Angelegenheit sei, welche nicht bloß die Kirche, sondern auch den Staat unmittelbar angehe, ist der Gedanke, auf dem die Verbindung von Kirche und Staat beruhte. Es lag in der Natur der Dinge, daß der Staat, nachdem das Verhältniß der Unterordnung unter die Kirche aufgehört hatte, kein Bedenken trug sein Interesse an der Religion auch selbständig, ohne den Clerus, ja selbst gegen ihn, zu bethätigen. An die Stelle der hierarchischen Theocratie des Mittelalters war in den protestantischen Ländern die politische Theocratie getreten. Das war in den catholischen Staaten nicht möglich. Aber sie nahmen Elemente derselben in sich auf.

Wir begegnen einer ganzen Reihe von Maßregeln präventiver, prohibitiver und repressiver Natur, welche gegen die kirchliche Gesetzgebung und Jurisdiction gerichtet sind. Alle diese Maßregeln haben anfangs nur den Zweck entweder das von der Kirche occupirte weltliche Rechtsgebiet für die Staatsgewalt wieder zu gewinnen, oder, soweit der Staat sich in Besitz befindet, es gegen Uebergriffe der Kirche zu schützen.

So das Placet.

Auf dem Höhepunct der Macht der Päpste im Mittelalter war ihre oberste Gewalt in weltlichen Dingen dem Grundsatz nach so gut wie anerkannt. Dies hatte allerdings längst aufgehört. Aber die Päpste hatten den Anspruch einer weltlichen Oberherrschaft nicht aufgegeben. Sie hielten innerhalb gewisser Gränzen an ihm fest und trugen kein Bedenken mit ihm hervorzutreten, wo ihnen die Gelegenheit geeignet schien. Damit steht in engem Zusammenhang, daß die Päpste sich für verpflichtet hielten die kirchliche Gerichtsbarkeit in dem ganzen Umfang, in welchem sie im Mittelalter bestanden hatte, mit dem Anathem zu schützen.

Ein Beispiel bietet die berühmte Abendmahlsbulle.

Wenn irgend eine Angelegenheit politischer Natur ist, so ist es gewiß die Besteuerung. Trotzdem bedroht die Bulle Coenae mit dem Ausschluß aus der Kirche alle, welche ihren Ländern neue Steuern auflegen, ausgenommen es handle sich um einen im Recht vorgesehenen Fall oder um einen solchen, für den vom Papst die specielle Erlaubniß ertheilt wurde. Die Bulle verbietet ferner Streitigkeiten rein vermögensrechtlicher Natur, wie es doch die um das Zehntrecht sind, vor das weltliche Gericht zu bringen, von dem geistlichen Gericht auch in weltlichen Rechtssachen an die weltliche Instanz zu appelliren, Personen geistlichen Standes vor dem weltlichen Richter zu belangen u. s. w.

Wir werden nicht staunen, wenn die Publication dieser Bulle in Oesterreich verboten war. Ich untersuche nicht, ob das Verbot nöthig war. Es handelt sich hier nur um die Frage nach dem Recht.

Ferdinand III. verordnete im Jahr 1641, daß an der

Observanz festzuhalten sei „päpstliche Bullen ohne des Kaisers Vorwissen und Willen nicht zu publiciren".

Leopold I. führt vierzig Jahre später als Motiv für die Gewährung des Placet in einem bestimmten Fall an, daß die Bulle eine rein kirchliche Materie betreffe.

Maria Theresia ging weiter. Sie verbot nicht bloß päpstliche Bullen, sondern auch andre kirchlichen Verordnungen, welche das Staatsinteresse berührten, ohne landesfürstliche Genehmigung zu publiciren (8. März 1746). Auch hier können wir als Motiv noch die Sicherung des Staats gegen Uebergriffe der geistlichen Jurisdiction in die bürgerliche Rechtssphäre voraussetzen. Für eine Verordnung vom 18. August 1775 fällt dies fort. Hier wird geboten, daß besonders solche päpstlichen Bullen zur landesherrlichen Genehmigung vorzulegen seien, welche die Bestätigung neu erwählter oder ernannter Bischöfe enthielten. Damit war der von Leopold I. eingenommene Standpunct schon verlassen. Leopold hatte für Bullen über rein kirchliche Angelegenheiten die Gewährung des Placet als eine sich von selbst verstehende Sache bezeichnet.

Wenden wir uns zur Gerichtsbarkeit der Kirche. Noch waren auch für peinliche Verbrechen der Geistlichen die kirchlichen Gerichte competent. Die peinliche Gerichtsordnung Maria Theresia's bestimmte, daß das von ihnen anzuwendende Recht das weltliche Strafgesetz sein solle. Geistliche Verbrecher, welche eine Blut- oder Lebensstrafe verwirkt hätten, seien degradirt der weltlichen Obrigkeit auszuliefern. Auch Schuldklagen gegen geistliche Personen waren vor das kirchliche Gericht zu bringen. Die „Abhandlung" des Nachlasses von Geistlichen gehörte zum Theil vor das kirchliche, zum Theil

vor das weltliche Gericht. In reinen Eheprocessen entschied der geistliche Richter mit Wirkung für das bürgerliche Gebiet. Dagegen wurde die Jurisdiction über vermögensrechtliche Folgen der Ehe, über Kirchengut, über Patronatssachen im Lauf der Zeit der weltlichen Instanz durch landesfürstliche Verordnungen zugewiesen. Daß die weltliche Gewalt derartige Beschränkungen der äußern geistlichen Jurisdiction mit vollem Recht vornahm, ist evident. Handelte es sich doch dabei um ureignes Gebiet des Staats, welches die Kirche wider ihr Wesen und ihre Natur, ohne die erforderliche Rechtsfähigkeit, in Beschlag genommen hatte.

Aus demselben Grunde lag auch darin keine Ueberschreitung der Gränzen der Staatsgewalt, wenn die Landesherren Jurisdictionsstreitigkeiten und Competenzconflicte zwischen der geistlichen und der weltlichen Instanz entschieden; wenn sie Directiven für die geistlichen Gerichte gaben, wie z. B. Ferdinand III., daß in Ehe- und andern Processen mit Rücksicht auf die schlechten Zeiten keine Geldstrafen aufzulegen seien, „da wohl noch andre Mittel und Straffen sich befinden die Leute zu coerciren und zum Gehorsam zu bringen" (14. Sept. 1654); wenn Leopold I. vorschrieb, daß die um Execution des geistlichen Urtheils angegangene weltliche Behörde vor Gewährung derselben zu prüfen habe, „ob in dem Urtheil nichts, so der Landesverfassung nachdenklich oder in statum publicum secularem einlaufe", enthalten sei (6. Nov. 1670); wenn derselbe Kaiser verbot, daß Appellationen, „so nicht pur lauter geistliche Sachen berühren", außer Landes gingen, und es als eine Verletzung der Landeshoheit bezeichnete in weltlichen Rechtssachen „ein von aller weltlichen Jurisdiction independentes Tribunal zu prätendiren" (9. Jan. 1695); wenn Karl VI. verordnete, daß „in Profansachen" vom Consistorium

nicht an den Nuntius (30. April 1715), daß in Sachen, „welche die Temporalität betreffen", nicht nach Rom appellirt werden dürfe (7. August 1728).

Auch darin war an und für sich kein Eingriff in die kirchliche Rechtssphäre enthalten, wenn Maria Theresia im Widerspruch mit der kirchlichen Bestimmung Ehen, von Minderjährigen ohne Consens der Aeltern oder Vormünder geschlossen, für nichtig erklärte (4. Mai 1770). Ob mit oder ohne Absicht, in der Sache war durch diese Bestimmung der Anfang gemacht mit der Unterscheidung zwischen kirchlicher und bürgerlicher Gültigkeit der Ehe, einer Unterscheidung, welche die Unabhängigkeit des kirchlichen Gebiets unangetastet läßt; aber freilich auch die des Staats voraussetzt und wahrt.

Ein ähnliches Bewenden hat es, wenn Maria Theresia vorschrieb ein Excommunicationsurtheil ihr zur Genehmigung vorzulegen (16. Juli 1768). Allerdings ist die Ausschließung eines Mitgliedes ein Recht, welches jeder religiösen Gemeinschaft zusteht und welches ihr nicht entzogen oder verkürzt werden kann ohne die unerträglichste Verletzung ihrer Freiheit. Aber an diese größte Strafe, welche die Kirche hat, waren in Oesterreich, wie in den meisten andern catholischen Ländern, noch bürgerliche Folgen geknüpft. Und nur von diesen sollte die vorbehaltene Approbation zu verstehen sein (29. Aug. 1768). Freilich wurde einige Monate später wieder ohne jede Beschränkung verordnet, daß das Placet zur Verhängung des Banns erforderlich sei (1. Oct. 1768). Es ist aber wohl nicht anzunehmen, daß damit die kurz vorher gemachte Unterscheidung zwischen kirchlichen und bürgerlichen Folgen wieder habe ausgeschlossen werden sollen.

Die Veräußerung und Belastung der Kirchengüter ohne Consens des Landesfürsten, als des „Patrons der geistlichen Stiftungen", war schon unter der Regierung Ferdinand's I. für nichtig erklärt (31. Oct. 1552). Eine weitergehende Einmischung in die kirchliche Vermögensverwaltung beginnt erst unter Maria Theresia (8. Aug. 1750, 8. Dec. 1759).

Beschränkende Bestimmungen, welche speciell die Orden und Klöster beträfen, finden wir bis auf Maria Theresia nur wenige. Ausländische Ordensobere dürfen die Visitationen ihrer Klöster nicht persönlich vornehmen (17. Juli 1654); zu Vorstehern des Paulinerklosters in Wien sollen mit Rücksicht auf die Sprache nur Deutsche gewählt und als Religiosen nicht zu viele Ausländer aufgenommen werden (30. Nov. 1670); den Wahlen sollen weltliche Commissäre beiwohnen (27. Aug. 1720).

Tiefer waren die Eingriffe, welche die das Klosterwesen betreffende Gesetzgebung der theresianischen Zeit sich erlaubte. Ich will hier einige der bezeichnendsten Puncte anführen. Der sog. dritte Orden ist ein rein kirchliches Institut. Dennoch hielt die Staatsgewalt sich für befugt ihn aufzuheben (24. Juli 1779). Das Amt eines Klosterobern ist ein rein kirchliches Amt. Wenn daher durch landesfürstliche Verordnung Obere von Mendicantenklöstern, welche eine staatliche Vorschrift über das Almosensammeln überträten, mit der Strafe der Absetzung bedroht und für unfähig zur Erlangung andrer Aemter in ihren Klöstern erklärt wurden, so war das eine flagrante Ueberschreitung der staatlichen Competenz. Die weltliche Gewalt fing an die Klöster, rein kirchliche Institute, als Anstalten zu betrachten, welche der besondern Fürsorge und Aufsicht des Staats unterworfen seien. Es wurden Bestimmungen erlassen, welche der Aufnahme von

Candidaten des Ordensstandes Schranken setzten (27. März 1767). Es wurde verordnet, daß an Pfarren, die mit Ordensmännern besetzt gewesen seien, fortan nur Weltgeistliche angestellt werden sollten. Als Motiv wird angeführt, daß die längere Entfernung der Klostergeistlichen von ihren Klöstern ihrem heiligen Beruf und der klösterlichen Zucht nachtheilig sei (20. März 1772). Diese Fürsorge erstreckte sich sogar auf die Kleidung der Klostergeistlichen. Es erging die Vorschrift, daß in Zukunft die Klostergeistlichen alle Kleidungsstücke von den Klöstern empfangen und nicht genöthigt sein sollten sich dieselben aus eignen Mitteln anzuschaffen, „wodurch sowohl bei Tische als in der Kleidung manche Ungleichheit und Unzufriedenheit entstünden" (26. Juni 1779).

Eine nähere Würdigung verdient das Gesetz, welches das für die Ablegung der Ordensgelübde erforderliche Alter auf das erreichte vierundzwanzigste Lebensjahr bestimmt (17. Oct. 1770).

Die feierlichen Gelübde, durch welche der definitive Eintritt in einen Orden geschah, erzeugten für den Gelobenden neben den kirchlichen Pflichten, die er damit einging, auch eingreifende Rechtswirkungen auf bürgerlichem Gebiet. Nicht bloß die vermögensrechtliche Stellung der Ordensperson wurde wesentlich verändert; sie wurde auch unfähig eine bürgerlich gültige Ehe zu schließen; die Freiheit das durch die Gelübde begründete Verhältniß einseitig zu lösen wurde auch vom Staat als ausgeschlossen behandelt; flüchtige oder abtrünnige Religiose wurden vom weltlichen Arm „aufgefangen" und in ihr Kloster zurückgebracht. Wenn daher der Staat bloß den Eintritt dieser Wirkungen an die Bedingung knüpfen wollte, daß zur Zeit der Ablegung der

Gelübde ein bestimmtes Alter schon erreicht sei, so trat er damit nicht aus seiner Sphäre, sondern machte nur von seinem Recht Gebrauch. (Besser wäre noch gewesen, er hätte die bürgerlichen Folgen ganz beseitigt; doch davon ist augenblicklich nicht die Rede.) Ganz anders, wenn er, wie dies geschah, die Ordensobern, welche diesem Verbot zuwiderhandelten, mit Strafen bedrohte. Ob die gelobende Person im Stande ist die übernommenen rein kirchlichen Pflichten zu erfüllen, das zu beurtheilen ist Sache der Kirche, nicht des Staats. Und wenn als Motiv jener Vorschrift angeführt wird, daß „nebst der Gnade Gottes auch eine sonderbare Mitwirkung der Ordensglieder zur Erfüllung ihres strengen Berufs" gehöre, so ist das gewiß richtig; aber ebenso gewiß ist auch, daß die Kirche das noch besser weiß als der Staat.

Dagegen machte der Staat nur von der ihm rechtmäßig zustehenden Gewalt Gebrauch, wenn er die Klosterkerker aufhob (31. Aug. 1771). Aeußere Strafen, die nicht freiwillig angenommen werden, zu verhängen ist nicht Sache der Kirche. Es wird mit Recht als eine unerlaubte Freiheit bezeichnet, welche die Klöster sich genommen, wenn sie Strafkerker errichtet hätten, in denen die Verurtheilten „durch mehrere Jahre, vielmals gar durch die ganze Lebenszeit eingesperrt und zugleich sehr strenge gehalten" wurden. Nur war im Princip mit dieser Anordnung gar nichts gewonnen, da die Befugniß der Obern aus Gründen der väterlichen Correction „ihre Mitbrüder in eine abgesonderte, saubere und mit den übrigen ganz gleiche Klosterzelle" einzusperren, ihnen Bußfasten aufzuerlegen, durch welche der Gesundheit nicht geschadet werde, bestehen blieb. Diese und ähnliche Halbheiten waren unvermeidlich, so lange an den beiden grund-

verkehrten Maximen festgehalten wurde, erstens, daß die kirchlichen Gelübde auch auf bürgerlichem Gebiet eine Wirkung hätten, und zweitens, daß der Kirche eine über äußere Zwangsmittel verfügende Strafgerichtsbarkeit zustehe.

Am empfindlichsten aber waren die Beschränkungen, welche unter Maria Theresia's Regierung die Autonomie der Kirche auf demjenigen Gebiet erfuhr, auf dem die natürlichen Wurzeln ihrer Kraft, die Quellen ihrer beständigen Wiedererneuerung sich befinden, auf dem Gebiet der Erziehung und Heranbildung des Clerus.

Die Kaiserin betrachtete in ihrem Eifer für die Kirche es als eine ihrer wichtigsten Aufgaben, wie es in einem Schreiben an die Bischöfe heißt, „einen gelehrten Clerum zu erziegeln, welcher der geistlichen Seelsorg würdig vorstehen und die catholische Religion mit standhaftem Grunde verheidigen kann". Es wurde daher verordnet, daß für die Verleihung von geistlichen Aemtern und Pfründen das absolvirte theologische Studium an einer erbländischen Universität Bedingung sein solle (31. Oct. 1753).

Am 13. October 1770 wurde „unter schwerster Ahndung" anbefohlen, daß alle Studien in allen geistlichen Orden ohne Ausnahme „nach den nämlichen Grund- und Lehrsätzen wie auch nach den nämliche: Lehrbüchern, welche auf Unsrer hiesigen wienerischen Universität vorgeschrieben sind, gelernet und gelehrt werden sollen".

Am 4. Mai 1774 wurde der Kaiserin der Entwurf eines ganz neuen Lehrplans für die theologischen Studien — die letzte Studienordnung war von 1752 — vorgelegt. Nach diesem zunächst für die theologische Facultät in Wien bestimmten Plan

sollte in der ganzen Monarchie die Theologie gelehrt werden. Maria Theresia befahl, bevor sie den Entwurf genehmigte, das Gutachten einiger Bischöfe einzuholen. Die Urtheile der Bischöfe lauteten verschieden, theils für, theils wider. Am 1. August desselben Jahrs erhielt der Plan die Sanction der Kaiserin. Es liegt ganz außerhalb unsers Zusammenhangs auf eine Prüfung des innern Werths dieser neuen Einrichtung der theologischen Studien hier einzugehen, zu untersuchen, ob der Bischof von Leitmeritz Recht hatte, der den Plan unbedingt billigte, oder der Erzbischof von Wien, der, nachdem er bereits in's Leben getreten war, erklärte: es sei von der neuen Einrichtung nichts zu erwarten als für die Religion Verfall, für die Kirche Verwirrung, für die Diener des Altars Unwissenheit und für das gläubige Volk Irrthum. Um was es sich hier handelt, ist das Princip. Und da ist Folgendes zu sagen. So gewiß dem Staat niemand das Recht absprechen wird an seinen Schulen nach eignem Ermessen auch die theologischen Studien einzurichten — natürlich vorausgesetzt, daß er die Candidaten des geistlichen Standes nicht zwinge an ihnen zu studiren —, so gewiß ist er nicht befugt der Kirche vorzuschreiben, wie sie an ihren eignen Anstalten Theologie lehren solle. Ihm dieses Recht zusprechen heißt nichts Andres als die Kirche im Centrum ihres Seins in Frage stellen.

Ein ganz besondres Interesse haben für uns die Anordnungen, welche in Betreff der Lehre eines einzelnen Gegenstandes, des Kirchenrechts, getroffen wurden. Mehr als alles Andre sind sie geeignet die Gewißheit zu liefern, daß der Zweck die Kirche dem Staat unterzuordnen systematisch verfolgt wurde.

Am 5. October 1776 erging an alle Bischöfe die Weisung allen Ordenshäusern, in denen überhaupt Kirchenrecht gelehrt

werde, unter Androhung schwerer Strafen einzuschärfen, daß dies nach keinem andern als dem vorgeschriebenen Lehrbuch von Riegger geschehe. Es handle sich darum, daß nicht durch andre, minder nützliche Schriften die Wahrheit der in diesem Buch mit so viel Vorsicht „festgesetzten" Lehre beseitigt oder doch verdunkelt werde. Gleichzeitig wurde angeordnet, daß bei Disputationen aus dem Kirchenrecht man sich ausschließlich an eine nach dem Riegger'schen Buch verfaßte Sammlung von Thesen des Kirchenrechts zu halten habe. Diese Sammlung führt den Titel einer „Synopse des Kirchenrechts, welches in den Erbländern der Kaiserin Maria Theresia Geltung hat", und war verfaßt von einer für die theologischen Studienreformen jener Zeit sehr maßgebenden Persönlichkeit, dem Abt von Braunau Stephan Rautenstrauch.

Den Erfolg dieser Anordnungen sollte eine wenige Wochen später erlassene Vorschrift sichern, daß kein Cleriker bei schwerster Strafe zu den höheren Weihen zugelassen werden solle, der nicht ein Examen aus dem Kirchenrecht nach den auf den k. k. Universitäten eingeführten Grundsätzen, sei es bei einem k. k. Lehrer, sei es bei dem Director einer theologischen oder juristischen Facultät, abgelegt habe.

Nicht genug. Am 3. October 1778 erschien eine neue Verordnung, welche vorschrieb, daß alle Stifte und Klöster, in denen das canonische Recht gelehrt werde, so viele Exemplare von Riegger haben sollten, als Studirende seien, die übrigen aber mindestens zwei Exemplare binnen vier Wochen anschaffen sollten.

Es wurde, wie man aus alledem erkennt, ein ganz besonderes Gewicht von der Regierung darauf gelegt, daß das Kirchenrecht nach dem vorgeschriebenen Lehrbuch gelehrt und studirt werde. Wie war nun in diesem Buch das Verhältniß der Staatsgewalt

zur Kirche aufgefaßt? Man begreift die Wichtigkeit dieser Frage. Denn wir haben in dem Riegger'schen Buch es nun nicht mehr mit den Anschauungen des gelehrten Verfassers zu thun, sondern mit Ansichten, denen die Regierung der Kaiserin die Approbation ertheilt hatte, deren Verbreitung unter dem Clerus sie mit allen Mitteln ihrer Autorität zu befördern sich angelegen sein ließ. Es ist daher gewiß gerechtfertigt, wenn wir die wichtigsten Gesichtspuncte festzustellen suchen.

Das Jus circa sacra ist nach Riegger ein Majestätsrecht. Wie die Aeltern das Recht und die Pflicht haben ihre Kinder zum wahren Glauben und zur Frömmigkeit zu erziehen, so die Fürsten dahin zu wirken, daß ihre Unterthanen den Weg des Heils verfolgen. Dies werden sie erreichen, wenn sie Sorge tragen, daß die Glaubens- und Sittenlehren dem Volk durch die Bischöfe verkündigt werden, wenn sie die kirchlichen Vorschriften durch die bürgerliche Gesetzgebung bekräftigen, die Uebertretung durch Vorschriften zu verhindern trachten und endlich der Ketzerei und dem Schisma steuern. Für den letztgedachten Zweck stehen dem Fürsten verschiedene Mittel zu Gebote. Er kann, wenn ein allgemeines Concil weitaussehend ist, seine Bischöfe versammeln, damit sie die Wahrheit feststellen. Er duldet diejenigen, welche die wahre Religion in Wort und Schrift bekämpfen, nicht im Lande und bestraft sie. Er veranstaltet Colloquien. Er setzt den theologischen Streitigkeiten ein Ziel dadurch, daß er entweder Einem Theil oder beiden Stillschweigen auferlegt u. s. w. Das Jus circa sacra erstreckt sich auch auf die kirchliche Disciplin. Da es die Pflicht des Fürsten ist nach Kräften zur Beförderung des wahren Gottesdienstes beizutragen, so darf er auch die Priester ermahnen und darüber wachen, daß die Vorschriften

Christi, der Apostel und der Kirche von ihnen genau befolgt werden. Nicht minder hat er die Befugniß den ihm untergebenen Bischöfen zu befehlen, daß sie kraft ihrer von Christus ihnen verliehenen Autorität das anordnen, was zur Hebung oder Verhütung derjenigen Uebel, von denen die seinem Schutz anvertraute Kirche heimgesucht wird, nöthig erscheint. Da die Fürsten verpflichtet sind die Kirche zu schützen und blühend zu erhalten, so haben sie auch zu sorgen, daß die Geistlichkeit die Kirchengüter nicht veräußere. Die Fürsten sind aber nicht bloß Beschützer und Beschirmer der Kirche; sie sind auch Behüter ihres Reichs und haben als solche den Staat vor Uebeln zu bewahren. Da nun durch Kirchengesetze dem Staat geschadet werden kann, so darf ohne das Placet kein Kirchengesetz publicirt werden. Es kann ferner das öffentliche Interesse gebieten, daß die Zahl der Geistlichen und das Alter für den Eintritt in den geistlichen Stand durch die weltliche Regierung normirt werden. Der Fürst hat das Recht der Exclusive bezüglich aller kirchlichen Aemter. Im Fall der Noth kann er auch die Kirchengüter angreifen. Kraft der von Gott ihm verliehenen Autorität hat er endlich auch das Recht Richtschnur und Maß für die Verhängung kirchlicher Strafen vorzuschreiben, denen, welche durch die Androhung oder Ausführung ungerechter Censuren geängstigt und unterdrückt werden, seinen Schutz zu gewähren und mit allen ihm zu Gebot stehenden Mitteln der von dem kirchlichen Richter verübten Willkür zu steuern. Nach diesen Grundsätzen haben Justinian, die fränkischen Könige und die österreichischen Landesfürsten Rudolph II., Joseph I. und die gegenwärtig glorreich regierende Kaiserin Maria Theresia gehandelt. Die Mittel des Schutzes sind die Cassation der ungerecht verhängten Strafen und die

Sperrung der Temporalien. Das Concil von Trient steht nicht entgegen, wenn es sagt, daß die Untersuchung, ob eine Excommunication gerecht verhängt sei, nicht dem weltlichen, sondern dem kirchlichen Richter zustehe. Denn es ist nicht anzunehmen, daß das Concil den Majestätsrechten habe zu nahe treten wollen. Jedenfalls enthält das Decret kein Dogma und konnte daher auch durch die Gesetze und Gewohnheiten aller der Völker, welche sich dem Tridentinum unterwarfen, aufgehoben werden.

Das ist der Kern der Riegger'schen Anschauungen. Man sieht, es ist die alte Lehre von der Verbindung zwischen Kirche und Staat, von der wesentlichen Coincidenz der beiden Ordnungen, wie sie seit Theodosius oder, wenn man will, schon seit Constantin sich ausgebildet und fortgepflanzt hatte, nur hier mit einer starken Betonung der Superiorität des Staats, ohne daß indeß Riegger zu den extremsten Vertretern dieser Richtung gehört hätte. Hauptsächlich steht er auf den Schultern französischer Schriftsteller wie Pierre de Marca und des niederländischen Canonisten van Espen. Das berühmte Buch des Hontheim-Febronius ist erst erschienen, nachdem Riegger seine Ansichten über das Verhältniß von Kirche und Staat im wesentlichen schon festgestellt und öffentlich gelehrt hatte. Sein College an der wiener juristischen Facultät, der berühmte Sonnenfels, wagte schon deutlicher die Consequenzen der staatlichen Oberherrschaft zu ziehen. Nach ihm ist die Lehre von einem zukünftigen Leben, von Belohnungen und Strafen jedem Staat durchaus nothwendig, weil er sonst der Mittel entbehrt seine Bürger auf das vortrefflichste zu leiten. Daher darf der Regent diesen „Leitriemen" in seinen Händen nie vernachlässigen. Er muß dafür sorgen, daß jeder im Staat Religion habe. Er

muß die kirchlichen Mißbräuche abschaffen, vor allem seine Fürsorge auf zureichende und geschickte Geistliche richten. „Die Disciplin der Clerisei ist ein wesentliches Stück der Religionspolizei." Der polizeiwissenschaftliche Standpunct ist auch ein Standpunct; aber man würde doch — bei allem Respect vor dem berühmten Namen des Herrn von Sonnenfels wird es gestattet sein dies auszusprechen — dem Vorwurf der Einseitigkeit kaum entgehen, wenn man diesen Standpunct für den ausschließlich berechtigten halten wollte.

Soviel zur allgemeinen Characterisirung der Ideen, welche zur Zeit Maria Theresia's in den maßgebenden Kreisen über das Verhältniß von Kirche und Staat herrschten.

Wie es zu erklären ist, daß eine Regentin von so hoher Frömmigkeit, von so unwidersprechlich kirchlicher Gesinnung, wie Maria Theresia es war, Grundsätze nicht desavouirte, die doch mit der Freiheit der Kirche so wenig verträglich waren?

Zunächst steht soviel außer allem Zweifel, daß die große Kaiserin der festen Ueberzeugung war, wie alle ihre die Kirche betreffenden Regierungsmaßregeln dem Interesse nicht bloß des Staats, sondern auch der Religion dienten. „Die Aufnahme der catholischen Kirche zu befördern" rechnet sie unter die wichtigsten ihr von Gott auferlegten Pflichten (17. Oct. 1770). Die unverfälschte Aufrechterhaltung des catholischen Glaubens betrachtet sie als die wahre Grundfeste einer glücklichen Regierung. Gott hat ihr die Schuldigkeit auferlegt ihrerseits das Aeußerste anzuwenden um die Monarchie zu seinem Dienst und der Religion Besten aufrecht zu erhalten (1756—1757).

Aber Maria Theresia dachte von dem Recht der obersten Staatsgewalt sehr hoch. In ihrem Naturell waren absolutistische

Neigungen gewiß nicht begründet. Kein großer Regent — und sie war ein solcher — hat weniger die Herrschaft um ihrer selbst willen geliebt als sie. Aber die Regierung Maria Theresia's fällt in eine Epoche, in der die absolute Fürstengewalt culminirte. Das Beispiel, mit dem Philipp II. im sechzehnten, Ludwig XIV. im siebenzehnten Säculum vorangegangen, es wurde nicht bloß nachgeahmt, sondern übertroffen im Jahrhundert Friedrich's II. von Preußen. Mit überlegenem Geist verstand es dieser König alle im Volk vorhandenen Kräfte zu einheitlicher, concentrischer Wirkung zusammenzufassen und die Verfügung darüber in seiner einzigen Hand zu halten. „Der in forthinniger Bereitschaft und vornemlich in einer so beschaffenen Verfassung bey sich alles hat, daß alles, so er will, nicht nur befolget, sondern auf das Schleinigste befolget wird", heißt es in einer Denkschrift Maria Theresia's, die aus Erfahrung redete. Es mußte ihm dies in um so höherem Maß gelingen, als der zu behandelnde Stoff verhältnißmäßig wenig Sprödigkeit bot. Da konnte auch Oesterreich nicht ganz zurückbleiben. Denn Friedrich war nicht bloß auf die Wohlfahrt, sondern auch auf den Ruhm und die Ausdehnung des preußischen Staats bedacht. „Die Werke haben es auch gezeiget, daß . . . . dem König es umb ganz Schlesien zu thun wäre", heißt es in einer älteren Denkschrift. Um aber „einem so gefährlichen Nachbarn, deme an Kräfften so wenig als an Willen es fehlet immer mehrers sich auszubreiten", die Spitze zu bieten, oder, wie Maria Theresia an einer andern Stelle weniger höflich sich ausdrückt, „die Preüßische andringende ungerechte Gewalt mit gerechter Gegengewalt abzutreiben", war es nöthig über hunderttausend Mann Soldaten auf den Beinen zu erhalten und zugleich Sorge zu tragen, daß die nur langsam in

Bewegung zu setzende Regierungsmaschine schneller ihre Functionen vollziehe. Beides in Bälde zu erreichen war aber nicht möglich ohne gründliche Aenderung der bestehenden Institutionen und namentlich nicht ohne Beeinträchtigung der zu Recht bestehenden Verfassungen der Königreiche und Länder. Mit Einem Wort, es galt auch in Oesterreich die absolute Fürstenmacht zu etabliren und den centralisirten Staat zu gründen.

Die Stände der österreichischen wie so vieler andern Länder hatten nicht die vorausblickende Weisheit, nicht die productive Lebenskraft besessen sich rechtzeitig aus sich selbst heraus zu reformiren. Sie mußten es jetzt erleben, daß eine Landesfürstin, der man grundsätzliche Rechtsverachtung gewiß nicht zum Vorwurf machen kann, es für das Beste des Reichs erforderlich hielt über ihre Gerechtsame als über übel hergebrachte Gewohnheiten, über Mißbräuche, welche weder dem Landesfürsten, noch weniger aber dem gemeinen Wesen zum Nachtheil gereichen dürften (1751), hinwegzuschreiten. „Finde keinen Anstand pro formalitate die Landtäge beizubehalten", rescribirte die Kaiserin den mährischen Ständen (1748). Die ständischen Corporationen führten eine Scheinexistenz fort. Reell ruhte alle Gewalt im Staat jetzt in den Händen der vom Centrum aus dirigirten Büreaucratie. Die damalige Zeit betrachtete eine Politik, welche alles dem unbeschränkten Willen der Regierung dienstbar machte, nicht bloß für die höchste Summe der Staatsweisheit, sondern hielt es auch für rechtmäßig und erlaubt alle Mittel zu gebrauchen, welche diesem Zweck dienten, alles zu beseitigen, was ihm widerstrebte. Für die selbständige Berechtigung irgend eines Factor neben dieser absoluten Staatsgewalt war da kein Raum. Die officielle politische und philosophische Doctrin beeiferte sich dem gelehrigen Publicum zu demonstriren, daß für seine Wohl-

fahrt, vor allem für seine Aufklärung so am besten gesorgt sei. Für die Regierung gebe es schlechthin keine Schranken der Gewalt, nachdem durch stillschweigenden Vertrag zu seinem eignen Besten das Volk alle Gewalt in die Hand eines Einzigen gelegt habe. Die Angelegenheiten der Person, der Familie, der Gemeinde, der Provinz, des Reichs, sie alle würden von ihm geleitet. Dafür sorge er denn auch für die Hebung der Industrie, für die Vermehrung der Bevölkerung, für die Sicherheit des Ganzen und der Einzelnen, für die Volksbildung, selbst für Vergnügen und Zerstreuung seiner „hochgeschätzten Mitmenschen".

Wie hätte bei dieser Entwickelung der Dinge die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche in Oesterreich respectirt werden sollen! Selbst unter einer Maria Theresia war das nicht möglich. Systeme sind mächtiger als Menschen. Wo alles dem Gebot des allgewaltigen Staats sich unterwerfen muß, wie durfte da die Kirche prätendiren etwas Andres als eine Staatsanstalt zu sein? Freilich das Dogma, die Lehre sind unabänderlich. Alle andern kirchlichen Angelegenheiten aber gelten als Temporalien, als „zufällige Dinge des äußern Kirchenwesens" (17. Oct. 1770), und werden als solche vom landesfürstlichen Jus circa sacra ergriffen. So stellte es die Theorie dar. So war es „in Frankreich und andern catholischen Staaten üblich" (2. Jan. 1768). Sollte Oesterreich allein, ja durfte es auch nur auf dieses Majestätsrecht Verzicht leisten? Maria Theresia handelte gewiß im besten Glauben, wenn sie diese Frage verneinte. Wie sehr sie sich verpflichtet hielt dieses Recht, das sie als einen nothwendigen Ausfluß der landesfürstlichen Gewalt betrachtete, in Respect zu setzen, lehrt uns eine Verordnung aus den letzten Jahren ihrer Regierung. Es war ihr zu Ohren gekommen, daß

Personen des Clerus über die unter ihrer Regierung erschienenen Gesetze in Kirchensachen „sich in ungeziemenden Ausdrücken ausgelassen, solche getadelt oder gar verächtlich gemacht" hätten. Diese „Verbrechen" werden nun hier mit Absetzung der Obern von ihren Würden ohne allen Unterschied, auch beschaffenen Umständen nach mit einer empfindlicheren Ahndung" bedroht.

Aber die Freiheit der Kirche sollte in Oesterreich practisch in höherem Maß noch in Frage gestellt werden, das Princip der fürstlichen Allmacht mit schärferer Logik noch seine Consequenzen entwickeln, als dies unter dem milden Scepter Maria Theresia's geschehen war.

Es giebt außer der großen Kaiserin kaum eine historische Persönlichkeit, die in Oesterreich einer ausgezeichneteren Verehrung sich erfreute als Joseph II. Ich verstehe und theile dieses Gefühl. Nie hat es einen Herrscher gegeben, der in höherem Maß von dem Eifer beseelt gewesen wäre sein Volk zu beglücken als Kaiser Joseph. Er lebte und webte, er ging auf in diesem Streben. Er hatte keinen andern Wunsch, keinen andern Gedanken, keine andre Leidenschaft. Dieser aufopfernden Hingabe an sein Vaterland, dieser edlen Begeisterung für die Pflichten seiner Stellung gilt vor allem, wenn ich mich nicht täusche, die allgemeine Huldigung, welche dem Namen Joseph's gezollt wird, in zweiter Reihe erst seinen sonstigen Eigenschaften und Verdiensten. Ich will sie gewiß nicht verkleinern. Aber so glänzende Eigenschaften er auch besessen, so eminente Verdienste er sich um Oesterreich erworben, so hat er darin doch seines Gleichen gehabt.

So groß aber auch unsre Vorliebe für Kaiser Joseph sein mag, so fordert doch die Liebe zur Wahrheit, ja, ich glaube, der Respect vor dieser außerordentlichen Persönlichkeit selbst, daß wir mit unserm mißbilligenden Urtheil da nicht zurückhalten, wo es in der That begründet ist.

Ich wiederhole, es hat nie einen Monarchen gegeben, dem das Wohl des Staats, das Glück seiner Unterthanen mehr am Herzen gelegen hätte als Joseph II. „Ich wollte wünschen," sagte er auf seiner Reise nach den Niederlanden dem Magistrat von Luxemburg, „daß Sie in das Innerste meines Herzens sehen könnten. Sie würden finden, wie sehr es mich schmerzt, daß ich nicht jedermann glücklich machen kann. Seien Sie versichert, meine Herren, daß ich aus allen meinen Kräften mich bestreben werde es dahin zu bringen." Diese Worte sind keine conventionelle Redensart, sondern ernst gemeint. Jeder Tag seiner Regierung hat dafür einen redenden Beweis geliefert.

Aber es hat auch wenige Regenten gegeben, die eine so hohe Meinung von ihren eignen Rechten und eine so geringe von den Rechten andrer gehabt hätten als Joseph II. Er nannte sich selbst einen Schätzer der Menschheit; aber das Recht zu bestimmen, wie und wo diesem Gefühl der Hochschätzung thatsächlicher Ausdruck zu geben sei, behielt er sich selbst vor. Das Gemeinwohl ging ihm über alles; aber, was das Gemeinwohl fordere, das zu entscheiden, glaubte er, stehe nur ihm zu. Seinem Willen gegenüber gebe es kein Recht. Alles sei seinem Gebot ohne jede Schranke unterworfen, Menschen und Institutionen.

Was aber für den Erfolg seiner Unternehmungen vielleicht noch von größerer Bedeutung war, ist dies, daß er von seinem Können und Vermögen so hoch dachte. Joseph II. stellte es sich

leichter vor, als es ist, die Welt zu verbessern, die Ideen der Zeitgenossen den eignen conform zu machen und an die Stelle historisch gewordener Zustände und Einrichtungen neue und zugleich lebenskräftige zu setzen. „Das Wort unmöglich steht nicht in seinem Wörterbuch," sagte ein Bewunderer seiner ersten Regierungsjahre. So große Ehre diese Denkweise dem Muth Joseph's macht, so ist sie doch für das Gelingen einiger seiner Unternehmungen verhängnißvoll geworden. Er meinte, es komme nur darauf an bedeutende Dinge schnell und entschlossen auszuführen; dann sei der Widerstand, den große Veränderungen fänden, nicht mehr zu fürchten als der, welcher kleinen bereitet werde. Eine relative Wahrheit ist diesem Räsonnement nicht abzusprechen. Joseph ist nicht der einzige große Reformator gewesen, der nach dieser Maxime verfahren ist. Damit sie aber sich bewähre, ist vor allem eins nöthig. Die Schnelligkeit der Ausführung genügt allein nicht. Die Hauptsache ist und bleibt, daß das Unternehmen selbst richtig, daß es nicht bloß dem eignen Geist als wahr und gut sich darstelle, sondern auch nach den objectiven, von Gott selbst in die Dinge gelegten Gesetzen wahr und gut sei. Sonst werden bei aller Energie und Geschwindigkeit Mühe und Kunst vergeblich aufgewandt.

Wir haben es hier mit Joseph's Reformbestrebungen auf kirchlichem Gebiet zu thun.

Joseph stellte sich nämlich die Aufgabe nicht bloß ein politischer, sondern auch ein kirchlicher Reformator zu sein. Er wollte die catholische Kirche in seinem Reich von Jahrhunderte alten Mißbräuchen reinigen. Der Grundirrthum, von dem er dabei ausging, war der, daß er kraft seiner landesfürstlichen Autorität berechtigt sei der Kirche Gesetze zu geben. Die Wahrheit, daß

die Kirche ihrem Wesen nach frei und unabhängig ist von jeder Gewalt, die nicht sie selbst ist, war ihm nicht aufgegangen. So ist es geschehen, daß er in dem Bestreben die Kirche unter das Machtgebot des Staats zu beugen, weiter gegangen ist als irgend ein Monarch vor ihm.

Bevor wir indeß mit der direct der catholischen Kirche geltenden Gesetzgebung Joseph's uns beschäftigen, scheint es mir zweckmäßig einer andern Maßregel dieses Kaisers Erwähnung zu thun, welche mit dem Gegenstand unsrer Untersuchung in innigster Verbindung steht. Ich meine die von ihm den nichtcatholischen Confessionen gewährte Toleranz, einen hochbedeutsamen Act, der allein genügt hätte Joseph's II. Namen berühmt zu machen.

Schon im ersten Jahr seiner Alleinregierung brachte Joseph den lange mit Vorliebe gehegten Plan zur Ausf hrung. Er erklärte die bisherige Gesetzgebung, auf welcher die ausschließliche Herrschaft der catholischen Religion in Oesterreich beruhte, für aufgehoben (30. Juni 1781). Es solle, hieß es, „in keinem Stück, außer daß sie kein öffentliches Religionsexercitium haben, ein Unterschied zwischen catholischen und protestantischen Unterthanen mehr gemacht werden". In späteren Verordnungen wurden auch die nichtunirten Griechen den Protestanten gleichgestellt und das zunächst nur allgemein ausgesprochene Princip in näheren Bestimmungen theils ausgeführt, theils eingeschränkt.

Das war denn freilich ein wichtiger Fortschritt. Mit dem alten System des Glaubenszwangs war gebrochen und eine neue Aera der Glaubensfreiheit kündigte sich für Oesterreich an. Es begreift sich, daß diese Maßregel überall in und außer Oesterreich, bei Protestanten und bei allen Catholiken, welche von der Idee der Zwangskirche sich losgesagt hatten, mit Freuden

begrüßt wurde. Oesterreich hatte nun im Punct der Gewissensfreiheit vor dem größeren Theil der protestantischen Staaten den Vorsprung gewonnen.

Uns aber, den Späterlebenden, welche wir den Zusammenhang der Dinge mit objectiver Gelassenheit zu betrachten im Stande sind, drängt sich vor allen Eine Frage auf. Wie hat es geschehen können, daß Joseph II., der die Idee der Gewissensfreiheit begriffen hatte, doch die Nothwendigkeit der Autonomie der Kirche verkannte? Wie ist es logisch und psychologisch erklärbar, daß Joseph der organische Zusammenhang, der zwischen den beiden Postulaten, der Gewissensfreiheit und der Kirchenfreiheit, besteht, verborgen blieb?

Ich erkläre mir dies so. Ein nothwendiger innerer Connex zwischen diesen beiden moralischen Ideen besteht allerdings. Es ist undenkbar, daß da Freiheit des Gewissens herrsche, wo die Kirche geknechtet ist. Aber, daß man diesen Zusammenhang erkenne, setzt doch voraus, daß man die Gewissensfreiheit in der That als ein ethisches Princip, als eine Forderung des christlichen Sittengesetzes begriffen habe und daß man sie eben deshalb um ihrer selbst willen, nicht aber aus äußern Gründen postulire. Für die Auffassung, welche Joseph II. in dieser Beziehung hatte, ist lehrreich der Briefwechsel zwischen ihm und seiner kaiserlichen Mutter aus dem Jahr 1777. Die Gründe, welche Joseph hier für die Toleranz anführt, sind mehr der politischen Räson als dem Christenthum entlehnt. Durch die Nichtduldung, meint Joseph, wird man, ohne die Seelen zu retten, sich vieler dem Lande nützlichen und nothwendigen Leiber berauben; man begiebt sich des Vortheils, den man von so vielen Bebauern des Landes und guten Unterhanen ziehen kann. „Ich verstehe unter Toleranz, daß ich

die als Staatsbürger zulassen würde, die tauglich dazu wären und Geld oder Industrie in's Land brächten." Aehnliche Gesichtspuncte finden wir schon in einer Denkschrift Joseph's vom Jahr 1765 ausgesprochen. Allerdings erhellt soviel aus diesem Räsonnement, daß Joseph II. den Religionszwang nicht als eine Forderung des Christenthums betrachtete. Und das war gegenüber der bisher herschenden Maxime schon ein großer Fortschritt. Aber was wir vermissen, ist die entgegengesetzte Erkenntniß, daß der Glaubenszwang durch die christliche Religion nicht bloß nicht gefordert, sondern ausgeschlossen, daß die Freiheit des Gewissens vielmehr im Wesen des Christenthums begründet sei. Dies erklärt denn auch, daß Joseph weit davon entfernt blieb eine unbeschränkte Gewissensfreiheit zu gewähren. Einmal galt sein Toleranzgesetz doch nur den Protestanten und Griechen. Wie wenig er gewillt war die Duldung weiter zu erstrecken, zeigen uns die harten Maßregeln, welche unter Joseph's Regierung gegen Secten getroffen wurden. Unter den böhmischen Bauern fand sich eine Secte, die sich den Namen der Deisten beilegte. Diese Leute gingen in ihrer Verirrung so weit, daß sie jede positive Offenbarung läugneten und Gott lediglich auf Grund ihrer eignen, unmittelbaren Erkenntniß verehren wollten. Am 10. Juni 1783 erschien folgende merkwürdige Verordnung: „Wenn sich ein Mann, ein Weib oder wer immer bei einem Ober- oder Kreisamt als Deist, Israelit (?) oder sogenannter Lampelbruder meldet, sollen ihm ohne weitere Anfrage vierundzwanzig Prügel oder Karbatschstreiche auf den . . . gegeben und er damit nach Hause geschickt werden. Dieses soll so oft wiederholt werden, als er neuerdings kommt sich zu melden. Nicht, weil er ein Deist ist, sondern weil er sagt das zu sein, was er nicht weiß,

was es ist." Das Gesetz ist merkwürdig, nicht so sehr durch die Strafe, welche es anordnet, als durch die Art und Weise, auf welche es die Strafe motivirt. Man findet kein zweites Document, in welchem die patriarchalische Auffassung vom beschränkten Unterthanenverstande in so origineller Weise zum Ausdruck gelangt wäre, wie in dieser Enunciation des monarchischen Absolutismus. Sie entsprach den eigensten Anschauungen des Kaisers.

Wie sehr Joseph der Duldung von Secten abgeneigt war, zeigen noch einige andre Beispiele. Am 24. December 1785 resolvirt der Kaiser auf einen ihm gemachten Vortrag: Es sei den Anhängern eines wegen Religionsschwärmerei im Arbeitshaus zu Prag „zur allenfalligen Cur" detinirten Menschen zu bedeuten, daß sie nach der catholischen oder einer tolerirten Religion zu leben hätten, da sie „ansonst unnachsichtlich mit den wider die sich erklärenden Deisten bestimmten Stockstreichen sogleich abzustrafen seyn werden." Am 19. August 1786 verfügte der Kaiser in Betreff einiger Familien, die sich zu keiner der tolerirten Religionen bekannten: „Diese sind lediglich wie die Deisten zu behandeln; denn, ob man einen Gott ohne Religion oder eine Religion ohne Gott behauptet, so ist eines so absurd wie das andre. Indessen sind die Männer mit vierundzwanzig Stockstreichen und die Weiber mit vierundzwanzig Ruthenstreichen sogleich zu belegen, weil sie sich unterstanden haben sich so zu nennen. Und sie sind dann nach Hauße zu schicken. Sollten sie dennoch in ihrem Irrthum hartnäckig beharren und sich zu keiner Frequentirung eines oder andern Gottesdienstes der geduldeten Religionen herbeilassen wollen, so sind sie ohne weiters nach dem Beispiel der Deisten an das Militare zur Vertheilung abzugeben." U. s. w.

Die von Joseph II. gewährte Toleranz bezog sich also erstens nur auf die Protestanten augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses und auf die nichtunirten Griechen. In einer Verordnung vom 31. Januar 1782 heißt es ausdrücklich: „Sollten aber einige Unterthanen zu einer andern, im Toleranzgesetz nicht begriffenen Religion oder Secte sich erklären wollen, so sey . . . . ihnen zu bedeuten: daß eine derley Religion nicht bestehe, noch je werde geduldet werden; daß Höchstseiner Majestät ernstlicher Wille und Befehl dahin gerichtet sey außer den im Toleranzgesetz ausdrücklich benennten dreyen Religionen sonst keine andre zu dulden; daß daher alle diejenigen, die sich nicht zu der einen oder der andern der geduldeten dreyen Religionen bekennen würden, für catholisch gehalten und geachtet werden müßten und daß folglich derley Unterthanen keine Zusammenkünfte noch die Verrichtung eines Gottesdienstes jemals gestattet werden könne."

Zweitens beruhte die den Nichtcatholiken gewährte Religionsfreiheit keineswegs auf dem Princip der vollkommenen Parität mit dem catholischen Bekenntniß. Sie durften eigne Bethäuser haben; aber kein Geläute, kein Thürme, keinen öffentlichen Eingang von der Gasse. Sie hatten die Stolgebühren nach wie vor an den catholischen Pfarrer zu entrichten. Kinder aus gemischten Ehen sollten, wenn der Vater catholisch war, sämmtlich in der catholischen Religion erzogen werden. Im Toleranzpatent wurde dies als ein Prärogativ der „dominanten" Religion bezeichnet. Ebenso sollte es den Pfarrern der herrschenden Religion erlaubt sein nichtcatholische Kranke auch ohne gerufen zu werden einmal zu besuchen und ihnen den geistlichen Beistand anzubieten. Wo kein Prediger ihrer Confession angestellt war, mußten die Pro-

testanten von dem catholischen Pfarrer getauft, getraut und begraben werden.

Weshalb ich das alles hier erwähne? Will ich die Verdienste des mit Recht so verehrten Kaisers verkleinern? Nichts liegt mir ferner als dies.

Joseph's Toleranzgesetz bezeichnet vom Standpunct der gegebenen Verhältnisse einen großen und bedeutsamen Fortschritt, eine wahrhaft befreiende Maßregel, die viele Gewissen von schwerem Druck erlöst hat. Aber ich suche einen Schlüssel für die auf den ersten Blick räthselhafte Erscheinung, daß derselbe Monarch, der die Freiheit der Gewissen auf seine Fahne geschrieben hatte, der Freiheit der Kirche so wenig Rechnung tragen mochte. Und da kann ich mich der Aufgabe nicht entziehen das innere Wesen und die Gränzen der Toleranz des Kaisers Joseph zu untersuchen. Das Resultat aber ist dies: Trotz aller Zugeständnisse im Sinn einer erweiterten Gewissensfreiheit hatte Joseph doch weder mit der Maxime, daß Zwang in Sachen der Religion zuläßig sei, noch mit dem Institut einer herrschenden Staatskirche gebrochen. Was ich finde, sind Modificationen, kein Aufgeben des bisher herrschenden Systems.

Man bemerkt mir: um die Anschauungen und Maßregeln Joseph's billig zu beurtheilen müsse man auf die Zeit Rücksicht nehmen, in der Joseph lebte. Ich gebe das vollkommen zu. Ich weiß sehr wohl, daß es jetzt leichter ist über Religionsfreiheit die richtigen Ansichten zu haben als damals. Darum bin ich denn auch weit entfernt richten zu wollen. Ich will ja nur verstehen und erklären.

Wenn man mir aber sagt, daß Reformen nur allmälich und schrittweise geschehen dürften, so läugne ich erstens, daß

Joseph selbst dieser Ansicht war, und bestreite zweitens die Richtigkeit dieser Maxime in dem gegebenen Fall. Wo ein die Welt beherrschendes practisches Princip als falsch erkannt wird, da ist die einzige der Oeconomie der sittlichen Weltordnung entsprechende Methode der Besserung der Bruch mit ihm. Da gilt es kein Temporisiren, kein stufenweises Vorwärtsrücken, da gilt es mit Entschlossenheit sofort zum Ziel dringen. „Aber die practischen Schwierigkeiten, die Verwirrung, die Excesse, die ein solcher gewaltiger Schritt im Gefolge hat!" Um vor diesen Dingen sich nicht zu fürchten muß man eben an die Macht der Wahrheit glauben. Wer diesen Glauben nicht hat, dem kann man die Furcht nicht wegdisputiren, der wird es mit halben Maßregeln und halben Concessionen versuchen, in denen keine Rettung liegt. Die Wahrheit, die ganze Wahrheit allein wird uns frei machen.

Ich wende mich jetzt zu der die catholische Kirche betreffenden Gesetzgebung Joseph's.

Was diese Gesetzgebung characterisirt, läßt sich kurz so ausdrücken: Joseph wollte die Kirche reformiren ohne sie, ja trotz ihrer. Dies konnte er nur wollen, wenn er von der Prämisse ausging, daß die Kirche seiner souveränen Gewalt unterworfen sei.

Die Grundsätze, von denen in dieser Beziehung die Regierung Joseph's II. geleitet wurde, sind in einem Antwortschreiben, welches Ende 1781 im Auftrag des Kaisers Fürst Kaunitz an den päpstlichen Nuntius richtete, klar entwickelt. Wir dürfen um so mehr überzeugt sein, daß diese Darlegung die eignen Ansichten Joseph's enthielt, als sie durch Hofdecrete den obersten Behörden der verschiedenen Länder mit dem Bemerken zuging:

es seien die in dieser Antwort entwickelten Grundsätze in allen kirchenpolitischen Fragen zur Richtschnur zu nehmen.

In diesem Schreiben heißt es nun, daß der landesfürstlichen Machtvollkommenheit alles unterworfen sei, was in der Kirche nicht auf göttlicher, sondern auf menschlicher Einsetzung beruhe. In diesem habe allein der Landesherr zu befehlen. Denn es verdanke seine Existenz nur seinem Willen oder doch seiner Billigung. Darum stehe es auch dem Landesfürsten zu dergleichen „freiwillige und willkürliche Bewilligungen . . . . aufzuheben, so oft dies nöthig erscheinen sollte", Mißbräuche abzustellen, die nach und nach auf dem Gebiet der Kirchendisciplin sich eingeschlichen hätten. Daß dies mit den Lehren der christlichen Religion übereinstimme, wird durch folgendes Räsonnement begründet: „Wie diese Religion wegen der Mäßigung ihrer Grundsätze und der Vortrefflichkeit ihrer Sittenlehre von den Regenten des größten Theils der gesitteten Nationen mit so vielem Eifer als Bereitwilligkeit auf- und angenommen" sei, so würde sie „zum ewigen Unglück der Menschheit nicht haben aufgenommen werden können, wenn irgend ein einziger der oberherrlichen Gewalt zu nahe tretender oder einer weisen Regierung nicht angemessener Grundsatz in derselben sich vorgefunden hätte".

Daß Joseph II. die Zulassung der christlichen Religion aus der Mäßigung ihrer Grundsätze und der Vortrefflichkeit ihrer Sittenlehre erklärt, dürfen wir wohl auf Rechnung des philosophischen Jahrhunderts setzen, dem er angehörte. Sonst wüßte ich dem Princip nach kaum einen Unterschied zu finden zwischen den hier entwickelten Anschauungen über das Verhältniß der weltlichen Gewalt zur Kirche und denen Theodosius' und Karl's des Großen,

Ludwig's XIV. und Maria Theresia's. Alle diese Herrscher nahmen für sich das Recht in Anspruch die Kirche zu regieren. Der Unterschied zwischen ihnen und Joseph II. besteht nur darin, daß sie grundsätzlich im Einklang mit der kirchlichen Gewalt die Kirche regieren wollten, während Joseph die Zustimmung der Kirche für überflüssig hielt. Von allen catholischen Regenten ist Joseph der größte Autocrat in kirchlichen Dingen gewesen. Seine Anschauung nähert sich thatsächlich durchaus den Vorstellungen, welche die protestantischen Regenten von der ihnen über ihre Landeskirche zustehenden Gewalt hatten. Denn das Dogma war endlich auch ihnen ein Substantielles, Gegebenes. Alles Uebrige aber führten sie auf ihre landesherrliche Autorität als die ausschließliche Quelle seines Daseins, seiner Geltung zurück. Ebenso Joseph. Und wie die protestantischen Landesherren auch in diesen Dingen nicht absolut Gehorsam forderten, sondern den Dissentirenden die Wohlthat der Auswanderung gewährten, so enthält auch das angeführte vom Kaiser approbirte Schreiben des Fürsten Kaunitz die Zusicherung: In den nicht zu vermuthenden Fällen, wo jemand Gewissens wegen nicht gehorchen zu können glaube, werde Se. Majestät denen, die also dächten, volle Freiheit lassen außer Dero Staaten sich zu begeben.

Für die Richtung, in der zum Theil sich die Reformen Joseph's bewegten, ist von unverkennbarem Einfluß das bekannte Werk des trier'schen Weihbischofs Nicolaus von Hontheim, oder, wie er mit seinem fingirten Schriftstellernamen heißt, Febronius, gewesen. Die Absicht des Buchs ist zu zeigen, daß eine Reformation der Kirche noth thue, eine Reformation, die darauf gerichtet sei das römische System zu stürzen. Die Kirche habe ihre Freiheit an das Papstthum verloren. Wie un-

geachtet des Primats des Petrus alle Apostel in den wesentlichen Attributen der kirchlichen Gewalt einander gleich gewesen seien, so gelte dies auch für die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel. Der Zweck des Primats sei die Einigkeit der Kirche zu erhalten. Alle diejenigen Rechte, ohne welche die Einheit nicht bestehen könne, seien daher dem Primat wesentlich. Die äußern Kennzeichen dieser wesentlichen Rechte seien: erstens die beständige Uebung der Kirche, zweitens die Uebereinstimmung der verschiedenen theologischen Schulen und Richtungen. Die Reformation der Kirche habe nun darin zu bestehen den Primat wieder auf seine ächten Gränzen, auf das Maß seiner wesentlichen Rechte zurückzuführen, damit die rechtmäßige Gewalt der Bischöfe wiederhergestellt werden könne. Nach dem alten, unverfälschten Kirchenrecht hätten die Päpste nicht das Recht der allgemeinen Gesetzgebung gehabt, nicht das Recht Bisthümer zu errichten, Bischöfe zu bestätigen, zu versetzen, abzusetzen, ihre Resignation zu genehmigen, den Eid der Treue und des Gehorsams von ihnen zu fordern, Beneficien in fremden Diöcesen zu verleihen, fremde Diöcesanen zu dispensiren, Absolutionen sich zu reserviren, Ablaßprivilegien zu ertheilen, Exemtionen zu statuiren, gewisse Appellationen anzunehmen. Alle diese und andre mißbräuchlich entstandenen und zum größten Theil usurpirten Befugnisse der Päpste seien daher ihren legitimen Trägern, den Concilien, Metropoliten, Bischöfen, zurückzugeben.

Wir finden in Hontheim-Febronius einen consequenten Vertreter derjenigen Ansicht über die Stellung des Papstes in der Kirche, die bereits auf den Concilien von Constanz und Basel und in der Declaration des französischen Clerus vom Jahre 1682 zum Ausdruck gelangt war. Was dort im Princip ausgesprochen war, davon sind hier die Folgerungen gezogen.

Der Sache nach neu ist also in dem Werk des Febronius nicht die Forderung einer Reformation der Kirche, nicht die Vindication der alten Canonen, nicht die Ansicht über den Grund des Uebels. Neu ist nur der Vorschlag, wie die Reformation zu bewerkstelligen sei. Weil diese Reformation von der Kirche nicht zu erwarten ist, darum muß sie vom Staat in Angriff genommen werden. Der Souverän hat das Recht kirchliche Disciplinargesetze zu geben. Er hat die Pflicht für die Aufrechthaltung und Ausführung der Canonen Sorge zu tragen. Er hat die bestehenden zu schützen, die verletzten durch sein Einschreiten, die gänzlich aufgehobenen durch seine Gesetze wiederherzustellen, und zwar auch ohne aufgefordert zu sein, kraft seines Amts. Daher ist es Pflicht der Regenten sofort Hand an's Werk zu legen, damit die Uebel der Kirche geheilt und christliche Freiheit wiederhergestellt werde. Schon sei in einigen Ländern der Anfang gemacht. Die catholischen Könige und Fürsten sollten auf diesem Weg fortfahren. Bald würden alle genöthigt sein ihrem Beispiel zu folgen.

Diese Auffassung war freilich den Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts und dem besseren Theil des französischen Clerus unter Ludwig XIV. fremd. Wer hätte den Muth sich soweit an dem Andenken eines Gerson und eines Bossuet zu versündigen, daß er diese Männer mit einer Richtung identificirte, welche den Staat einladet eine Reform der Kirche zu decretiren, den Papst hinauszuwerfen um sich selbst an seine Stelle zu setzen, einer Richtung, welche im Namen der Freiheit der Kirche eben diese Freiheit Preis giebt.

Uebrigens erstreckte sich die kirchliche Reformthätigkeit Joseph's II. über ein viel größeres Gebiet, als das von Febronius bezeichnete es ist. Während die Reformvorschläge des Letzteren

sich wesentlich auf das Verhältniß des Episcopats zum Primat beschränken, werden von Joseph's Gesetzgebung der Gottesdienst, die Seelsorge, das Ordens- und Klosterwesen, die Eintheilung der Diöcesen und Pfarrbezirke, das kirchliche Aemterwesen, die Bedingungen des Eintritts in den Clerus, das Eherecht, die kirchliche Gerichtsbarkeit, der Unterricht und die Erziehung des Clerus, das kirchliche Vermögensrecht, vor allem aber das Verhältniß der Kirche zum Staat ergriffen. Da Joseph hier jeder Stütze historischer Tradition und wissenschaftlicher Autorität entbehrte, so erklärt es sich, daß seine Operationen oft recht schmerzhaft in lebendiges Fleisch schnitten, ja, tief bis in die Lebenscentren des kirchlichen Organismus eindrangen.

Wir betrachten zuerst die Anordnungen Joseph's, welche das Verhältniß der Kirche in Oesterreich zu Rom betreffen.

Bezüglich des Placet wurden die bereits bestehenden Verordnungen bestätigt (26. März 1781). Die Bulle Unigenitus, die rein dogmatischen Inhalts ist, wurde verboten (4. Mai 1781). Dies geschah nicht deshalb, weil der Kaiser die vom Papst verworfenen Propositionen guthieß, sondern, weil ihm die theologische Streitfrage von dem Verhältniß der Gnade zur menschlichen Willensfreiheit persönlich niemals nahe getreten war. Aus diesem Grunde wollte er sie auch von seinen Unterthanen fern gehalten wissen. Zum Glück, schreibt er dem Erzbischof von Trier, seien seine guten Oesterreicher, seine Böhmen, seine wackern Ungarn ganz unwissend über die Streitigkeiten von der Gnade (24. Sept. 1781). Joseph II. war ein Feind aller theologischen Controverse. Daher wurde über die Bulle und ihren Inhalt Stillschweigen geboten. Weder die in ihr gebilligte noch die in ihr verworfene Lehre, die beide „fanatisch" seien, sollten jemals

erörtert, ja auch nur genannt werden. Wie man sieht, wurde mindestens mit gleichem Maß gemessen. Es wurde nicht bloß dem Papst durch die Verweigerung des Placet, sondern auch der übrigen Welt innerhalb der österreichischen Gränzen wurde der Mund geschlossen. Insofern war also diese Maßregel nicht bloß gegen Rom gerichtet.

Es folgt jetzt eine ganze Reihe von Verordnungen, die sämmtlich den Zweck haben die Einwirkung des Papstes, den Einfluß Rom's auf Kirche und Clerus in Oesterreich zu beschränken.

Ohne landesfürstliche Erlaubniß soll niemand den Titel eines päpstlichen Hausprälaten, eines apostolischen Protonotars, eines Bischofs in partibus in Rom nachsuchen (21. August 1781). Es wird den Erzbischöfen und Bischöfen aus landesfürstlicher Macht aufgetragen in Ehehindernissen lediglich aus eignem Recht zu dispensiren (4. Sept. 1781). Durch eine spätere Verordnung wurde die Strenge des Verbots auf Grund einer päpstlichen Vollmacht zu dispensiren in etwas eingeschränkt (11. Mai 1782). Indessen wurde noch im Jahr 1789 dem Bischof von Seckau angesonnen zu beschwören, daß er seinen Consens zur Schließung einer Ehe zwischen zwei im ersten Grade verschwägerten Personen nicht auf Grund einer unter der Hand von Rom erhaltenen Vollmacht angeboten habe. Der Besuch des deutschen Collegs in Rom wurde verboten (12. Nov. 1781). Ohne landesfürstliche Genehmigung soll niemand eine Dignität in Rom nachsuchen (23. Mai 1782), niemand sich nach Rom wenden zur Erwirkung von päpstlichen Indulten auf neue Feste und Andachten (30. Sept. 1782). Alle päpstlichen Reservationen von Bene-

ficien sind aufgehoben; die bisher durch den Papst verliehenen Aemter werden durch landesfürstliche Ernennung vergeben (7. Oct. 1782). Reisen von Ordenspersonen nach Rom, noch mehr ein beständiger Aufenthalt daselbst, sind verboten (22. März 1781). Kein Ordenshaus soll mit seinem General, wenn er nicht seinen beständigen Wohnsitz im Lande hat, in Verbindung stehen (24. März 1782). Den Bischöfen wird aufgetragen den Ordensgeistlichen die „Verpickung" derjenigen Stelle ihrer Constitutionen, welche damit in Widerspruch steht, anzubefehlen (20. Juni 1782). Ordenspersonen sollen eine Lösung ihrer Gelübde nur vom Bischof zu erwirken suchen (25. Januar 1782). Die Exemtionen der Klöster von der bischöflichen Gewalt werden aufgehoben (11. Sept. 1782). Als Grund wird in der Verordnung angeführt, daß Gott selbst alle Schafe ohne Ausnahme des Standes dem ordentlichen Bischof zur Leitung anvertraut habe. Die Klöster sollen keinen Brief ihres in Rom befindlichen Generals annehmen, sondern, „da das Wappen eines jeweiligen Generals ohnehin kennbar", denselben uneröffnet zurücksenden (24. März 1783). Kein Fall, in dem über die Ungültigkeit von Ordensgelübden zu entscheiden ist, soll nach Rom devolviren (12. Nov. 1788). Die schon unter Maria Theresia erlassene Verordnung, daß die Stelle des Breviers, welche Gregor's VII. „so irrige als gefährliche Lectüre von der Gewalt des Papstes Monarchen abzusetzen" enthalte, mit weißem Papier „verpickt" werden solle, wird auf das strengste eingeschärft (20. Juni 1782). Dasselbe Vernichtungsurtheil trifft noch einige andre anstößigen Sätze des Breviers. Darunter auch den folgenden: „Gelasius that den Kaiser in den Bann und zeigte

damit, daß er ihn in den Bann thun könne." Es ist von Gelasius II. die Rede, der am 7. April 1118 den Kaiser Heinrich V. excommunicirte. Den Stein des Anstoßes bildete wohl weniger die Anführung des historischen Factum, das sich ja durch die „Verpickung" nicht ungeschehen machen ließ, als die daraus gezogene Moral. Wir sehen also, daß Joseph II., wie einst die französischen Könige, das Privileg in Anspruch nahm nicht bloß politisch, sondern auch kirchlich sacrosanct zu sein. Ein vorsichtiger Canonist geistlichen Standes, der geistig noch der josephinischen Aera angehört, wollte nicht ganz so weit gehen. Er unterschied zwischen Staatsgeschäften und Privatvergehen des Monarchen. Wegen der Ersteren könne derselbe niemals mit kirchlichen Censuren belegt werden, dagegen allerdings wegen der Letzteren. Indessen sei auch dies nur theoretisch richtig, practisch sei es „durchaus nicht räthlich, selbst für die Kirche gefährlich", gegen die Regenten Censuren zu verhängen. Vorsicht ist die Mutter der Weisheit.

Die Regierung Joseph's II. unternahm es auch den Gottesdienst und die Seelsorge zu reformiren und in religiösen Dingen Aufklärung zu verbreiten.

Die neuen catechetischen Gesänge sind überall in den Städten und auf dem Lande einzuführen. Jeder Pfarrer muß die Exemplare der Lieder mit den Melodien haben (1. Dec. 1781). „Aller übermäßige, dem Geist der Kirche ohnehin nicht angemessene Aufputz, Prunk und Beleuchtung in den Kirchen und Capellen sowohl als auch in Privathäusern" soll abgeschafft werden, und zwar um so mehr, da meistens Feuersgefahr damit verknüpft ist (14. Mai 1782). Die Beleuchtungen und das Hinreichen der Reliquien zum Kuß werden abgestellt, „da durch jenes das an

das Aeußerliche allzu sehr gewöhnte Volk von der ihm als Pflicht obliegenden Anbetung Gottes ab- und zu der Verehrung der Creaturen zu sehr hingeleitet werde" (28. April 1784). Die in den Kirchen in Folge eines Gelübdes aufgehängten Bilder sind wegzunehmen und künftig nur die Namen der betreffenden Personen auf großen Tafeln zu verzeichnen, die an die Kirchenthür zu hängen sind (10. Mai 1784). Die Aussetzung der Reliquien soll beschränkt werden; aber ohne Verursachung von Aufsehen (19. Mai 1784). Die Vervielfältigung der Altäre soll bei den neuen Kirchen vermieden werden (17. Jan. 1785). Alle Processionen außer der Fronleichnamsprocession und den allgemeinen Bittgängen sollen aufhören. Statt der Quatemberprocessionen sind Quatemberandachten zu halten (21. März, 6. Juli 1785). Die Leichen sollen zur Pfarrkirche gebracht, dort eingesegnet, dann ganz in der Stille und ohne Gepränge, ohne Begleitung des Geistlichen zu Grabe gebracht werden. Bei schwerster Ahndung (2. April 1785). Die Absingung der vier Evangelien bei Bittgängen wird abgeschafft (3. Oct. 1785). Die Messen sollen am Hochaltar gehalten werden. Die Beleuchtung der Seitenaltäre darf nur an den hohen Festtagen Statt finden. Es sollen aber nicht mehr Leuchter auf den einen als auf den andern gestellt werden (12. Dec. 1787). Da die Verleihung von päpstlichen Privilegien auf Altäre zu falschen Begriffen vom Ablaß Ursache bietet, insbesondre aber die irrige Meinung unterhält, als könne der Ablaß den Seelen im Fegefeuer zugewendet werden, so sollen keine Altarsprivilegien mehr in Rom erwirkt werden (7. Aug. 1787). Schon früher waren die Bischöfe angewiesen ihren Diöcesen richtige Begriffe vom Portiuncula-Ablaß beizubringen (27. Nov. 1781). Für Wien wurde eine Gottesdienst- und

Andachtsordnung erlassen, eine bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Vorschrift, wie in den Kirchen Wien's der Gottesdienst mit aller Auferbaulichkeit zu halten sei (21. April 1783).

Wie streñge Joseph II. darauf hielt, daß die Geistlichkei in ihren gottesdienstlichen Functionen nicht nachlässig sei, zeige folgendes Beispiel. Der Kaiser hatte am grünen Donnerstag beim Besuch der Kirchen bemerkt, daß in einigen derselben kein Priester bei dem Sanctissimum betend verweile. Er verfügte daher, daß den betreffenden Pfarrern ein Verweis ertheilt und jeder von ihnen mit einer Geldstrafe belegt werde (13. April 1786).

Auch die Regeln, nach denen die Prediger sich zu richten, wurden von der Regierung aufgestellt. Die Prediger sollen sich an die Lehren des Evangeliums halten, sollen alle practischen Lehren des Christenthums mit der Anwendung auf das tägliche Leben in einem Zeitraum von einem Jahr vortragen, die Predigten vorzüglich zur Pflanzung und Stärkung der Tugenden einrichten, auf dem Lande mehr den Ton eines freundschaftlichen Gesprächs als den einer Rede anschlagen, nichts direct gegen die mit Bewilligung der k. k. Büchercensur gedruckten Schriften anführen, unter schwerer Strafe auch keine verdeckten Anzüglichkeiten auf die Staatseinrichtungen sich erlauben, ihre Predigten für die Vorzeigung aufbewahren (4. Febr. 1783).

Selbst auf die Gefahr hin die Geduld des Lesers zu erschöpfen habe ich mich nicht bedacht dieses lange Register von josephinischen Verordnungen über den Gottesdienst u. s. w. hier zu entrollen. Es handelt sich um ein der Wahrheit möglichst nahe kommendes Characterbild jener Epoche. Da darf kein Zug fehlen.

Wohl kaum wird der aufmerksamen Betrachtung die auf-

fallende Aehnlichkeit entgangen sein, welche zwischen der von Joseph II. in Religionssachen geübten Gewalt einerseits und dem Summepiscopat der evangelischen Landesherren sammt ihrem Reformationsrecht in dem alten und ursprünglichen Sinn andrerseits besteht.

Ganz besonders lag Joseph II. die Reformation der Klöster am Herzen. Er ging von der Ansicht aus, daß die rein contemplativen Orden unnütz seien und darum kein Recht zu bestehen hätten. Joseph's Ansicht differirte in diesem Punct von derjenigen der Kirche, von derjenigen der Stifter dieser beschaulichen Gemeinschaften, endlich von derjenigen aller Personen, welche in sie eingetreten waren mit der frommen Absicht ihr Seelenheil zu fördern. Es leuchtet auch ein, daß die richtige Consequenz dieser Ansicht sein würde das Gebet überhaupt für unnütz zu erklären. Da aber Joseph die Ueberzeugung hatte, daß er in allen kirchlichen Dingen, soweit sie nicht unmittelbar auf einem Dogma beruhten, unbeschränkt zu gebieten habe, so bestand für ihn kein Hinderniß alle beschaulichen Orden in seinem Reich aufzuheben. Demgemäß wurde eine große Zahl von Ordenshäusern, Klöstern und Hospizen mit einem Federstrich vernichtet (30. Dec. 1781, 12. Jan. 1782). Viele tausend Ordenspersonen beiderlei Geschlechts wurden durch die Ausführung dieses Befehls aus dem Kreis, dem sie gedachten für ihr Leben anzugehören, herausgerissen. Es wurde ihnen die Wahl gelassen entweder außerhalb Oesterreichs in ein andres Kloster desselben Ordens oder innerhalb Landes in einen andern Orden oder in die Welt zu treten. Sie erhielten dann eine Pension, die, wie man sich denken kann, nicht eben reichlich ausfiel. Die Klöster, welche man bestehen ließ, wurden doch in der Zahl ihrer Mitglieder beschränkt.

Wie summarisch mit den Klöstern verfahren wurde, dafür hier aus der Fülle des Materials nur Ein Beispiel. Auf einen Vortrag der Landeshauptmannschaft in Kärnthen (6. Mai 1782) resolvirt der Kaiser folgendermaßen: „Das Kloster der Benedictiner auf zehn zu reduciren, die leeren Räume zur Unterbringung von Kranken und Kostkindern zu verwenden; die Dominicanerinnen nächst St. Andrä aufzuheben, die Alten zu pensioniren, die Jüngeren nach Klagenfurt zu den Elisabethinerinnen zu übersetzen und aus dem Vermögen eine Trivialschule in St. Andrä zu errichten. Joseph."

Aus dem Vermögen der aufgehobenen Klöster wurde der Religionsfond gebildet. Jeder Klosterangehörige hatte einen sog. Manifestationseid zu leisten und zugleich zu beschwören, daß er jeden anzeigen wolle, der seines Wissens etwas verborgen oder unterschlagen habe. Denuncianten wurden befördert. Ein Carmelitermönch hatte einen Ordensbruder angezeigt. Der Kaiser resolvirte: „Wegen des Denuncianten des P. Cajetan beangnehmige ich das Einrathen der Canzlei und ist auf selben, wenn er zur Seelsorge geeignet, zur Unterbringung dabei der vorzüglichste Bedacht zu nehmen. Joseph" (2. Juni 1783).

Daß die Klosteraufhebungscommissäre nicht allemal sehr gewissenhaft verfuhren, sah sich der Kaiser selbst veranlaßt zu rügen. Es heißt in einem Handbillet an Baron Kresel: „Da mir bekannt ist, daß mit denen Waldungen der aufgehobenen Carthausern und andern Nonnenklöster übel gebahrt wird und es damit ziemlich rauberisch zugeht, so werden Sie" u. s. w.

Das freiwillige Verlassen der Klöster wurde von Joseph nicht begünstigt, wie folgende Geschichte zeigt. Ein Franciscanermönch hatte sich an den Kaiser mit der Bitte gewendet ihm zu

seinem Austritt in die Welt behülflich zu sein. Er hatte hinzugefügt, daß er im Nothfall entschlossen sei Protestant zu werden und den Kaiser um die Erlaubniß bitte den Glauben wechseln zu dürfen, falls seine Säcularisirung nicht erreichbar sei. Die Hofcanzlei beantragte, daß „zur Vermeidung des Aergernisses" für den Mönch die Dispensation von den Gelübden ausgewirkt werde. Der Kaiser aber resolvirte anders. Es sei dieser unruhige und boshafte Mönch ohne weiteres in das Arbeitshaus zu Gratz auf unbestimmte Zeit zu bringen und dort allen übrigen Züchtlingen in Arbeit und Kost gleich zu halten. Seine Kutte aber, die ihm so sehr zuwider zu sein scheine, solle er auch dort nicht ablegen (16. April 1785).

Es leidet keinen Zweifel, daß Joseph auch in diesem Fall von den besten Absichten geleitet war. Die Gesinnung, die in der von dem Pater Franciscaner gest llten Alternative sich verrieth, war offenbar nicht schön. Nach unsern Begriffen von Menschenrechten und persönlicher Freiheit würde aber diese Thatsache allein nicht genügen um die von Joseph dictirte Strafe zu rechtfertigen. Wir würden nach einem Paragraphen des Strafgesetzbuchs fragen.

D r zunächst nur negativen Maßregel der Klosteraufhebung folgten andre, welche den Ansichten Joseph's über die Bestimmung der Klöster positiven Ausdruck gaben.

Joseph's Gedanke war die Klöster „mit dem Staat und dem bürgerlichen Leben" in Verbindung zu setzen (21. Febr. 1786). Die Bischöfe sollten untersuchen, inwieweit der Regularclerus in den verschiedenen Klöstern zur Seelsorge tüchtig sei (29. Jan. 1782). Denn die geistlichen Orden sind „in keiner anderen Absicht als unter der Bedingung, daß sie dem Weltpriesterstande in der Seelsorge helfen und zum geistlichen Beistand für das

Volk sich nützlich gebrauchen lassen, in Unsern Staaten aufgenommen" (11. Sept. 1782). Historisch dürfte diese Ansicht sich schwer begründen lassen. Indessen Gesetze verlieren ihre Kraft nicht durch Irrthümer in den Motiven.

Seit die Klöster „als Versammlungsorte künftiger Seelsorger" betrachtet werden müssen, „darf es nicht mehr gleichgültig sein, was für einen Einfluß die Klosterübungen auf die Gesundheit haben". Daher soll der mit vielen Anstrengungen des Körpers verbundene Chorgesang der Mönche abgeschafft werden. Die jungen Geistlichen würden sonst, im Widerspruch mit ihrer gegenwärtigen Bestimmung, der Gefahr ausgesetzt sein sich Leibesgebrechen zuzuziehen. Es soll nur ein mäßiger Gesang oder ein lautes Gebet Statt finden (21. Aug. 1786).

Da die Orden für Institutionen galten, welche, ohne jede Autonomie, der Verfügung des Staats absolut unterworfen seien, so war es nur consequent, daß der Staat sich als berechtigt ansah für die Wahlen, die Amtsdauer der Ordens- und Klosterobern u. s. w. ganz neue Vorschriften zu erlassen. Se. Majestät, hieß es in der Verordnung, habe die bisher üblichen Wahlen und Ernennungen in Rücksicht der damit verbundenen mehreren Nachtheile abzuändern und eine neue Einrichtung zu treffen sich bewogen gefunden (6. Dec. 1784). Diese neue Wahlordnung sollte für die Orden gelten, die nicht Aebte zu Vorstehern hätten. Die Aebte aber sollten aussterben. Statt ihrer sollten für die Handhabung der klösterlichen Zucht alle drei Jahre Prioren gewählt werden und zur Aufsicht über die Oeconomie der Stiftsgüter, über die Befolgung der Anordnungen der Regierung, über die Pfarrgeschäfte u. s. w. ein geprüfter Geistlicher unter der Benennung eines Commandatärabts angestellt werden (25. März 1786).

Da der Staat nur fähige Ordensgeistliche brauchen kann, so sollen unfähige Mitglieder, wenn sie die höheren Weihen noch nicht erlangt haben, entweder entlassen oder zu häuslichen Arbeiten verwandt werden. Diejenigen aber, welche bereits im Besitz der höheren Weihen sind, sollen durch Besserungsstrafen „zur fleißigeren Verwendung angehalten werden" (8. Juni 1784).

Die Fürsorge der Regierung erstreckte sich selbst auf Details der Hausordnung. So wird z. B. befohlen, daß die in den Klöstern befindlichen Exobern keinen Vorrang im Sitz, auch nicht bessere Speisen und Getränke als die übrigen Ordensmitglieder haben und an die Ordnung zu bestimmten Stunden Messe zu lesen gebunden sein sollten (11. Juli 1785).

Die Kirche wurde als eine Anstalt betrachtet, welche bestimmt sei den Zwecken des Staats zu dienen, die Bischöfe, die Pfarrer, die Geistlichen überhaupt, als Staatsbeamte, welche nach den von oben gegebenen Weisungen ihren Dienst zu verrichten hätten.

Die Nomination der großen Mehrzahl der Bischöfe war schon längst durch päpstliche Indulte ein Recht des Landesherrn. Joseph II. betrachtete aber dieses Recht als einen Ausfluß der landesfürstlichen Machtvollkommenheit, als in ihr an und für sich begründet. Daher nahm er es auch in der Lombardei in Anspruch, wo es der Krone bisher nicht zugestanden hatte. Und als er in Linz ein neues Bisthum errichtete, ernannte er ohne weiteres selbst den Bischof. Das deshalb an den Grafen Kollowrat erlassene kaiserliche Handbillet ist characteristisch. „Da ich in Linz einen Bischof zu ernennen für nöthig befunden habe, so habe ich hiezu den hiesigen passauischen Official Graf Herberstein ausgewählt. Sie werden ihm also solches zu wissen machen und da er ohnedies schon zum Bischof geweiht ist, so wird er auch gleich

ohne Anstand sein Amt in Linz antretten, und werde ich wegen seines jährlichen Unterhalts das Nöthige allsogleich bestimmen, sobald mir der Vermögensstand der in meinen Landen befindlichen passauischen Gütern wird bekannt seyn" (15. März 1783).

Die Errichtung und Eintheilung der Diöcesen und Pfarren, ferner das kirchliche Aemterwesen wurden als Gegenstände der weltlichen Gesetzgebung betrachtet. Eine ganz neue Pfarreinrichtung wurde angeordnet. Es soll die Zahl der Pfarren vermehrt werden. Es wird vorgeschrieben, wie die dadurch nöthig werdende Vermehrung der Seelsorger zu bewerkstelligen ist. Die größere Zahl der Pfarrer macht auch die Vermehrung der Dechanten nothwendig, „wodurch den sich auszeichnenden Pfarrern Gelegenheit zu einer lohnenden Beförderung verschafft werden kann". Zu Domherren dürfen nur solche Personen gewählt werden, die mindestens zehn Jahre in der Seelsorge gewesen sind und sich darin besonders ausgezeichnet haben. Im Eingang des Gesetzes wird nicht unterlassen hervorzuheben, daß die bisher bestehenden „wesentlichen Gebrechen abzustellen der Aufmerksamkeit und Sorgfalt eines für das allgemeine Beste sorgfältig wachenden und in dem erkannten Guten standhaft und unerschrocken zu Werke gehenden Landesfürsten würdig" sei (24. Oct. 1783). Für die Verleihung der Seelsorgämter werden vom Staat Concursprüfungen angeordnet (9. Febr. 1783). Das Verhältniß der Pfarreien zu ihren Filialen wird festgestellt (21. Febr. 1785).

In Linz wurde, wie oben bereits erwähnt, im Jahr 1783 ein neues Bisthum errichtet. In dem kaiserlichen Handschreiben heißt es darüber: „Seine (des Bischofs) Diöces wird also aus dem ganzen Land ob der Enns nebst dem Innviertel bestehen und wird auch seiner Zeit das Nöthige wegen der Errichtung

eines Domcapitels Mir vorzuschlagen . . seyn." In demselben Jahr wurde das Bisthum von Wienerischneustadt nach Sanct Pölten verlegt und dabei zugleich eine neue Circumscription der Erzdiöcese Wien verfügt und im folgenden Jahr ein Stück der Diöcese Raab dem Erzbisthum einverleibt. Erst im Jahr 1785, nachdem dies alles schon ausgeführt war, erfolgte die päpstliche Errichtungsbulle für die Bisthümer Linz und Sanct Pölten. Der kaiserliche bevollmächtigte Minister in Rom Cardinal Herzan bemerkt, indem er diese Bullen ankündigt: „Durch die Verwahrungen bei dem k. k. Placet wird denen darin nicht gut befundenen Ausdrücken leicht fürgesehen werden können."

Wie groß die Veränderung war, die das Verhältniß zwischen Kirche und Staat seit dem Mittelalter erfahren, wie sehr es in sein directes Gegentheil sich verkehrt hatte, das zeigt am besten Joseph's II. Gesetzgebung auf dem Gebiet des Eherechts. Die Ineinsbildung von Kirche und Staat hat nicht aufgehört; aber die Rollen haben gewechselt. Während früher die Kirche dem Staat Gesetze vorschrieb, sind jetzt die Gesetze des Staats auch auf kirchlichem Gebiet maßgebend.

Die Ehe ist ein Verhältniß, an das sich höchst wichtige bürgerliche Rechtswirkungen knüpfen. Vergegenwärtigen wir uns hier nur die allgemeinsten Sätze. Die Ehe erzeugt Verbindlichkeiten der Ehegatten unter einander, deren Erfüllung einen Gegenstand civilen Rechtszwangs bildet, deren Verletzung Strafen nach sich ziehen kann. Sie giebt Rechten und Verbindlichkeiten zwischen Vater und Kindern das Dasein, die ohne sie nicht entstehen. Die gesetzliche Erbfolge gründet sich zu einem nicht geringen Theil auf die durch eheliche Zeugung vermittelte Verwandtschaft. Der Stand, das Domicil der Frau und der

Kinder bestimmen sich nach dem Stande und Domicil des Ehemanns und Vaters. Das sind lauter rein bürgerliche Rechtswirkungen der Ehe.

Nun ist es aber der Staat, welcher die bürgerliche Rechtsordnung verwaltet und erhält. Es kann daher der Staat über die Frage: unter welchen Voraussetzungen ist eine gültige Ehe vorhanden? fester Regeln nicht entbehren.

Keineswegs aber ist die Ehe ausschließlich oder auch nur vorwiegend ein äußeres Rechtsverhältniß. Sie ist zugleich ein religiös-sittliches Verhältniß. Nach der Lehre der catholischen Kirche hat sie die Würde eines Sacraments. Fortbauend auf dem von Christus selbst gelegten Grunde hat die Kirche seit den frühesten Zeiten Vorschriften aufgestellt, welche das Institut der Ehe zum Gegenstande haben. Offenbar mußten die kirchlichen Lehren und Satzungen auf die Ausbildung des bürgerlichen Eherechts von Einfluß sein. Man sollte aus innern Gründen sogar glauben, daß dieser Einfluß seit der Anerkennung der christlichen Kirche durch den Staat ein höchst bedeutender und maßgebender hätte sein müssen. Unzweifelhaft würde ein solches Verhältniß der beiden Gewalten der Idee entsprechend sein. Indeß ist die Gesetzgebung der römischen Kaiser doch vorwiegend ihre eignen Wege gegangen.

Dagegen ergiebt sich als nothwendige Folge aus dem ächten Begriff der Kirche, daß ihre Vorschriften unmittelbar nur in ihrer eignen Sphäre, nicht auf dem bürgerlichen Rechtsgebiet, verbindend sein können. Denn die Kirche hat die Bestimmung Seelen zu gewinnen, nicht Leiber zu zwingen. Ebenso gewiß ist aber auch, daß die Idee der Zwangskirche das entgegengesetzte Postulat in sich schließt. Und so sehen wir denn im Mittelalter

nicht etwa den Staat die kirchliche Gesetzgebung in Ehesachen im einzelnen freiwillig recipiren; wir finden, daß die Gewalt der Kirche das bürgerliche Rechtsgebiet direct beherrscht; wir finden, daß das kirchliche Eherecht im ganzen und als solches eine Norm auch für das bürgerliche Rechtsverhältniß bildet. Wie im allgemeinen, so war auch in diesem Punct die Kirche aus ihrer Bahn gewichen.

Wenn nun aber einmal die Kirche der bürgerlichen Gesellschaft das zwingende Gesetz vorschrieb, so konnte natürlich auch nur sie von ihm dispensiren. Und wenn nur sie das Gesetz gab und wenn nur sie von ihm freisprechen konnte, dann mußte auch das Gericht ihr allein gehören.

Das also war eine verkehrte Ordnung. Ein noch viel schlimmerer Uebergriff aber ist es, wenn umgekehrt der Staat sich anmaßt der Kirche das Gesetz zu geben. In dem ersten Fall ist es doch nur die Kirche, die sich selbst schädigt, indem sie eine ihrem Wesen nicht gemäße Function zu üben sich vermißt. Ist es ja des Staats eigner, freier Wille, daß das, was seine Sache ist, ein Andrer für ihn übernehme. Ganz anders in dem zweiten Fall. Hier wird die Kirche durch den Staat vergewaltigt. Es ist eine Tyrannei der schlimmsten Art, ein Uebergriff in das innerste Lebensgebiet der Kirche, eine tiefe Störung ihrer Freiheit, wenn der Staat ihre Diener zwingt von dem kirchlichen Hinderniß der Ehe freizusprechen, wo und weil es für die bürgerliche Ehe nicht besteht; ja, mehr noch, wenn er sie nöthigt die Erfordernisse des Sacraments auch da anzunehmen, wo sie nach den Gesetzen der Kirche fehlen, bei der Eheschließung mitzuwirken, als wären die Erfordernisse des Sacraments vorhanden, obgleich sie in Wahrheit nicht vorhanden sind.

Diese allgemeinen Bemerkungen werden uns in den Stand setzen für die Beurtheilung von Joseph's II. Ehegesetzgebung den richtigen Standpunct nicht zu verfehlen.

Durch ein kaiserliches Patent vom 13. Januar 1783 wurde das neue Eherecht publicirt. Für den bürgerlichen Ehevertrag und seine rechtlichen Wirkungen sollte allein die staatliche Gesetzgebung maßgebend sein. Jeder, den nicht das Staatsgesetz für unfähig erklärt, ist befugt einen Ehevertrag zu schließen. Von den im Gesetz aufgestellten Hindernissen zu dispensiren ist dem Kaiser und den weltlichen Behörden vorbehalten. Diese Hindernisse sind nun theils solche, die auch das Kirchenrecht kennt, theils andre. Dagegen sind einige kirchlichen Hindernisse entweder ganz entfernt oder doch modificirt. Als wesentliche Form der Eheschließung ist die von der Kirche vorgeschriebene Erklärung des Consenses vor dem Pfarrer und zwei Zeugen recipirt. Das kirchliche Aufgebot ist beibehalten. Die Ehe unter Catholiken ist unauflöslich. Die Entscheidung von Ehestreitigkeiten steht den weltlichen Gerichten zu.

Durch keine dieser Bestimmungen sind an und für sich die Gränzen der staatlichen Competenz überschritten. Der Staat stellt die Voraussetzungen für bürgerliche Rechtswirkungen fest. Er behält sich vor von Gesetzen zu dispensiren, welche er selbst gegeben Er legt sich die Gerichtsbarkeit bei um die Anwendung des von ihm gegebenen Gesetzes zu sichern.

In allem Diesen ist nicht die kleinste Verletzung des Rechtsgebiets der Kirche enthalten. Wäre die Gesetzgebung Joseph's II dabei stehen geblieben, so würde sie als ein erster umfassender Versuch zu betrachten sein die unveräußerlichen Rechte des Staats auf dem Gebiet des (bürgerlichen) Eherechts wiederherzustellen und

die Uebergriffe der Kirche in das ihr fremde Gebiet zurückzuweisen.

Aber Joseph ging weiter. Die bürgerliche Gesetzgebung sollte — das war seine Absicht — auch für das kirchliche Gebiet maßgebend sein. Er betrachtete die Kirche als ein Staatsinstitut. Sie sollte auch hier dem Staat gehorsam sein.

Machen wir uns dies in den wichtigsten Anwendungen klar.

Erstens. Das Ehegesetz kennt, wie gesagt, einige Ehehindernisse des kirchlichen Rechts nicht. Wenn nun ein catholischer Christ eine Ehe schließen wollte, für die ein solches Hinderniß bestand, so bedurfte er vorerst der Dispensation der kirchlichen Behörde, nicht für die bürgerliche Gültigkeit der von ihm beabsichtigten Ehe, sondern, damit sie kirchlich zu Recht bestehe. Das ist klar. Ebenso klar ist aber auch, daß ohne eine schwere Verletzung des Rechts und der Freiheit der Kirche der Staat den Bischof nicht zwingen konnte die Dispensation zu gewähren und auf diese Weise die Anforderungen des kirchlichen Rechts mit jenen des bürgerlichen in Einklang zu setzen. Nun denn, der Staat scheute diese Verletzung nicht. „Jenen Parteien, die aus einem zu zärtlichen Gewissen um Erhaltung der Dispens in einem durch das Ehepatent nicht verbotenen Grade sich demnach an die Bischöfe wenden, soll die angesuchte Dispens allezeit, ohne selbe jemals abzuschlagen, unentgeltlich ertheilt werden" (6. März 1783). Etwas später wird noch einmal den Bischöfen befohlen, wo es lediglich um einen Gewissensfall — im Gegensatz zu einem bürgerlichen Hinderniß — sich handle, ohne Anstand die Dispensation zu ertheilen (13. April 1783). Ein bischöfliches Consistorium hatte zwei Brautleuten die Dispensation verweigert. Es wird dem Bischof sammt dem Consistorium „diese Verwei-

gerung mit dem Beisatz scharf verwiesen, daß bei einem nochmaligen ähnlichen Vorgang beide empfindlich gestraft werden" (28. Februar 1784).

Zweitens. Das Ehegesetz behielt ferner, und zwar mit vollem Recht, die Dispensation von einem bürgerlichen Hinderniß der weltlichen Instanz vor. Wenn aber dieses Hinderniß zugleich ein kirchliches war, so genügte für die Gültigkeit auf dem Gebiet der Kirche natürlich nicht die Dispensation der staatlichen Behörde, sondern es war überdies noch die kirchliche Dispensation erforderlich. Das Ehegesetz selbst hatte in solchen Fällen den Parteien freigelassen sich an das geistliche Gericht zu wenden. Später aber wurde vorgeschrieben, daß sie die Dispensation lediglich bei der weltlichen Behörde anzusuchen hätten, „wo es um die Ehedispensation in einem in dem Ehepatent verbotenem Grade zu thun ist" (16. April 1784).

Drittens. Das Ehegesetz fordert für die bürgerliche Gültigkeit der Eheschließung die Mitwirkung des Pfarrers. Wenn nun für ein vorhandenes Ehehinderniß des kirchlichen Rechts die Dispensation der geistlichen Behörde fehlte, so mußte der Pfarrer — dies gebot ihm seine Amtspflicht — die Mitwirkung verweigern. Aber die weltliche Macht betrachtete den Geistlichen als gehorsamen Diener des Staats, dem Berufung auf Pflicht und Gewissen nichts half, wo es die Ausführung ihrer Befehle galt. „Die Geistlichkeit soll in keinem Fall, wo das Ehevertragspatent die Ehe einzugehen erlaubt, ... den mindesten Anstand und Aufenthalt des priesterlichen Beistandes machen" (1. April 1784). Mit zweihundert Ducaten Strafe z. B. wurden die Bischöfe bedroht, wenn sie Brautleute bei dem Ehehinderniß der Verwandschaft im dritten und vierten Grade nicht

ohne vorausgegangene Dispensation zu trauen gestatteten (13. April 1784).

Viertens. Nach den Bestimmungen des bürgerlichen Rechts war es, wie wir gesehen, möglich, daß bürgerlich gültige Ehen der kirchlichen Gültigkeit entbehrten und damit vom Standpunct der Kirche unerlaubte Verbindungen waren. Es ist klar, daß die Pflicht der Bischöfe erforderte von solchen Ehen ihre Diöcesanen abzumahneen und die Mitwirkung bei ihrer Abschließung dem ihnen untergebenen Clerus zu verbieten. Wenn der Staat die Bischöfe an der Erfüllung dieser Pflichten verhinderte, so bedeutete das — ich sehe von dem darin enthaltenen Eingriff in die bürgerliche Freiheitssphäre des Bischofs gänzlich ab — soviel, daß der Staat seine eignen Gesetze über die Ehe auch für die Kirche als maßgebend betrachtet wissen wollte. Mit andern Worten, der Staat ignorirte dann nicht bloß die kirchliche Qualität der Ehe — wozu er entschieden das Recht hat —, sondern er hob sie auf. Das aber hieß im Princip die Kirche selbst aufheben und den Staat an seine Stelle setzen. Am 4. September 1783 erschien ein Befehl des Kaisers, daß sämmtlichen Bischöfen „der Irrthum, als ob die durch das Ehepatent aufgehobenen Disciplinarsatzungen des geistlichen Rechts bloß mit Rücksicht auf die Gültigkeit des Contracts aufgehoben, dahingegen selbe in Beziehung auf das Sacrament noch immer bestünden und von catholischen Parteien zu beobachten seien, benommen" und die Bischöfe dahin angewiesen werden sollten, daß sie das Ehepatent „seinem ganzen Inhalt nach auf das genaueste zu beobachten und sich sowohl in Betreff der in diesem Gesetz für ungültig erklärten als auch der vermöge dieses Gesetzes gültigen Ehen vor aller Erregung einiger Collision auf das sorgfältigste zu hüten

und eben hiernach ihre Pfarrer, Seelsorger und Prediger anzuweisen" hätten. Der Sinn dieses Hofdecrets ist so deutlich und bestimmt, er steht auch mit der befolgten Praxis so sehr im Einklang, daß daneben allgemeine Versicherungen wie diese, daß das Ehepatent „allein den bürgerlichen Contract und nicht die Gültigkeit der Sacraments" betreffe (Ende 1783), wohl von der Unklarheit oder dem Schwanken des Gesetzgebers Zeugniß geben, aber im Wesen der Sache nichts ändern können. So hatten auch die „gutgesinnten" Bischöfe für diese Tendenz der weltlichen Gesetzgebung sich volles Verständniß angeeignet. Der Bischof von Seckau erklärte rund und nett, daß das Sacrament der Ehe von dem Augenblick an gültig empfangen werden könne, „wo durch eine weltliche Dispens dem betreffenden bürgerlichen Ehevertrag der Stempel der Gültigkeit aufgedrückt wird". Die geistliche Hofcommission beantragte über diese „so richtige Aeußerung" beim Kaiser ein Belobungsdecret (1789).

Nicht bloß die Ehegerichtsbarkeit der Kirche, auch ihre Jurisdiction in weltlichen Rechtssachen der Cleriker wurde aufgehoben. In keiner bürgerlichen Streitigkeit, über kein gemeines Verbrechen einer geistlichen Person sollte ferner noch der Bischof Macht zu richten haben, sondern nur die Gerichte des Staats (13. Febr., 30. Aug. 1784). Das würde an und für sich als ein wesentlicher Fortschritt auf dem Weg der Depolitisirung der Kirche und darum als ein Gewinn für diese zu betrachten sein. Das alte, auf einer Verkennung ihres Wesens beruhende Princip, daß ein Cleriker auch in weltlichen Rechtshändeln nur von einem geistlichen Gericht gerichtet werden könne, war damit außer Anwendung gesetzt. Wäre es also lediglich auf dieses abgesehen gewesen, hätte es sich um nichts gehan-

delt, als die Gerichtsbarkeit der Kirche auf die ihr homogene Sphäre zu beschränken, dann würde diese Maßregel mit vollem Beifall zu begrüßen sein. Aber nicht bloß wurde die weltliche Gerichtsbarkeit der Kirche aufgehoben, sondern es wurde auch für ihre Urtheile in reinen Disciplinarsachen, über kirchliche Vergehen der Cleriker und Laien, der Appel comme d'abus, die Beschwerde bei der weltlichen Behörde, eingeführt (11. April 1786); das beweist ebenso wie die Ehegesetzgebung Joseph's, daß es nicht um eine Rectification der Gränzen, sondern um einen weiteren Schritt zur Unterwerfung der Kirche unter die Allmacht des Staats sich handelte.

Wenn Joseph's II. Neuerungen von Dauer sein sollten, so bedurfte es vor allen Dingen eines Clerus, der Verständniß für seine Ideen hatte und in den Geist der neuen Einrichtungen eingeweiht war. Dieser Einsicht verschloß sich der Kaiser nicht. Das geeignete Mittel schien ihm zu sein, daß er die Erziehung und Heranbildung des Clerus selbst in die Hand nahm. Er verband damit noch den weiteren Zweck das theologische Studienwesen für das ganze Reich gleichförmig zu gestalten. Vernichtung der bestehenden Verschiedenheiten bildete auch auf andern Gebieten einen der wichtigsten Puncte seines Programms der innern Politik. „Einförmigkeit war in allen seinen Anordnungen, und folglich auch hierin, das große Ziel, das er zu erreichen suchte," sagt ein ihn bewundernder Historiker, der wenige Jahre nach Joseph's Tode eine Geschichte der Veränderungen auf kirchlichem Gebiet unter der Regierung dieses Kaisers schrieb.

Freilich setzte sich Joseph durch ein solches Unternehmen in directen Widerspruch mit den Grundsätzen und Einrichtungen der Kirche.

Die Bischöfe haben als Nachfolger der Apostel die Sendung die Lehre Christi zu verkündigen und zu pflanzen. Das ist ein Dogma der Kirche. Wenn die Bischöfe zu diesem Zweck Gehülfen sich zugesellen, so mindert das ihre Arbeit, aber nicht ihre Verantwortlichkeit. Jeder Bischof hat, soweit es sich um die Lehre und Seelsorge handelt, auch für seinen Clerus einzustehen. Wenn aber dem so ist, wie es denn keinem Zweifel unterliegt, dann folgt auch, daß die Bischöfe das Recht haben müssen diejenigen Personen, welche zum Dienst der Kirche sich bestimmen, vorzubereiten, zu unterrichten und zu prüfen. Das ist evident und unwidersprechlich. Man kann über dieses Recht hinwegschreiten, es zu läugnen ist unmöglich.

Nachdem der Regierung zunächst nur die Aufsicht über die bischöflichen Seminarien und andre zum Unterricht der Geistlichkeit bestimmten Anstalten sowohl in Bezug auf die Disciplin als auch auf die Lehrgegenstände übertragen war, wurden am 30. März 1783 alle geistlichen Erziehungs- und Unterrichtsanstalten der Bischöfe und Klöster aufgehoben und an deren Stelle „Generalseminarien" errichtet „um der Ungleichheit in dem Unterricht der zum geistlichen Stande sich widmenden Jugend abzuhelfen". Dieselben sollen fortan „die Pflanzschulen der Clerisey" sein. Es sollen „gleichförmige Lehrbücher und die besten Professoren gewählet, den Zöglingen zu einer anständigen, sittlich guten Lebensart Anleitung gegeben und die ächten Grundsätze sowohl in Absicht auf die Lehre als die thätige Nächstenliebe . . . . beigebracht werden". Ohne den in diesen Staatsseminarien erhaltenen Unterricht soll niemand zu den höheren Weihen gelangen, niemand in einen geistlichen Orden treten können (30. März, 24. Oct. 1783). „Ein jeder Herr Bischof

muß anstatt des itzt gehabten Seminarii hinführo ein Priesterhaus haben", in dem die Theologen nach absolvirtem Generalseminar bleiben, bis sie in die Seelsorge treten. „Diese nun absolvirten Theologen in den Priesterhäusern hätten sowohl den Chor in der Cathedralkirche abzusingen, als den Bischof beim Altar zu bedienen und sich in der Seelsorge practisch zu üben." „Das erzbischöfliche Consistorium hat sich all dieses, was mittelst vorstehenden allerhöchsten Befehls vorgeschrieben wird, zur gehörigen Wissenschaft zu nehmen und sich hiernach in allem auf das genaueste zu richten" (24. März 1783). Die in das Generalseminar übersetzten Stifts- und Ordensgeistlichen haben sich ebenso zu kleiden wie die übrigen Zöglinge. „Die langen Bärte, wodurch einige Orden sich von den übrigen unterscheiden, sollen von den zu diesen Orden gehörigen Individuen abgelegt werden" (19. Dec. 1785). Solche uniformirte Staatsseminarien wurden in Wien, Pesth, Preßburg, Prag, Olmütz, Gratz, Innsbruck, Lemberg, Pavia, Freiburg und Löwen errichtet. Hier wurde nun die Theologie unter einem vom Staat bestellten Rector, von Professoren, die der Staat berief, nach einem vom Staat vorgeschriebenen Lehrplan und nach Lehrbüchern, die ebenfalls der Staat bestimmt hatte, den angehenden Staatsgeistlichen gelehrt. Ihre Prüfungen hatten sie vor landesfürstlichen Commissären zu bestehen. Als Ersatz für das den kaiserlichen Unterthanen verschlossene deutsch-ungarische Colleg in Rom wurde in Pavia ein neues unter staatlicher Leitung errichtet, zu dem Zweck, „daß gut unterrichtete Priester heraustreten, die zum Vortheil des Staats das Christenthum in Deutschland und Ungarn besorgen sollen" (3. Febr. 1783).

So hatte denn der Staat nicht bloß militärische, sondern

auch geistliche Erziehungshäuser. Nur, wer aus einer solchen Anstalt geprüft entlassen war, konnte dem Staat als Geistlicher dienen. Und andre als Staatsgeistliche sollte es nicht geben.

Die Geistlichen hatten als Staatsdiener nicht bloß die Religion, wie wir gesehen haben, nach den Anordnungen und unter der Controle des Staats zu verwalten; sie wurden auch zu andern Zwecken der Staatsverwaltung brauchbar gefunden.

Alle landesfürstlichen Verordnungen sollten auf der Canzel in der Kirche vorgelesen und dem Volk kundgemacht werden. Ein geistlicher Chronist jener Reformepoche erzählt uns, daß es mitunter seltsam contrastirt habe, wenn der Geistliche unmittelbar nach gehaltener Predigt von der Canzel eine höchst profane Verordnung abgelesen habe, z. B. „daß bei den Bauern die Pferdestuten beschrieben und mit kaiserlichen Hengsten belegt werden sollen". Uebrigens war der Gedanke dieser Einrichtung nicht etwa bloß der, eine zweckmäßige Methode der Publication von Staatsgesetzen zu schaffen. Schon Sonnenfels hatte darauf aufmerksam gemacht, daß ein wohl administrirter Staat des Glaubens an eine Vorsehung und an ewige Strafen bei seinen Bürgern nicht füglich entrathen könne. Er hatte empfohlen diesen „Leitriemen" nicht zu vernachlässigen. Daß diese Lehre des Herrn von Sonnenfels beherzigt wurde, zeigt eine Gubernialverordnung für Inneröfterreich vom 21. Juni 1788, in der es heißt: „Um den häufigen Uebertretungen des Zoll- und Tabackpatents durch ein moralisches Abhülfsmittel vorzubeugen, hat sowohl die geistliche Obrigkeit, welcher das Wohl ihrer Schafe ein wesentliches Geschäft sein muß, als auch die Grundobrigkeit ihren Unterthanen begreiflich zu machen, welche zeitlichen und ewigen Folgen die Gott beleidigende Uebertretung landesfürstlicher Gesetze nach sich ziehe."

Auch für andre nützlichen Bekanntmachungen wurden die Pfarrer als die geeigneten Personen angesehen. So wurden sie z. B. angewiesen das Landvolk über den Nutzen der Wollstein'schen Lehrsätze von der Heilungsart der Viehseuche zu unterrichten (9. Nov. 1785).

Die niedern Geistlichen wurden zum Gehorsam gegen ihre Bischöfe und Vorsteher angehalten. Von den Bischöfen aber wurde gefordert, „daß sie sich pünktlichst allen über die innerliche und äußerliche Verwaltung und zur Erziehung des Cleri . . . . erlassenen Landesgesetzen und Verordnungen willig fügen" (4. Mai 1781). Sie sollten die kaiserlichen Anordnungen in kirchlichen Dingen ihrem Clerus „publiciren und demselben die genaue und pflichtmäßige Behandlung und Nachachtung nachdrucksamst einbinden" (28. Jan. 1782). Wer sich dieser Vorschrift nicht fügte, gegen den wurde mit Strenge eingeschritten. Einen redenden Beleg dafür giebt die Angelegenheit des Erzbischofs von Görz. Dieser und der Bischof von Lavant hatten es nicht mit ihrem Gewissen vereinbar gefunden alle neuen kirchenpolitischen Gesetze ohne Ausnahme ihrem Clerus mitzutheilen und von den Canzeln verkündigen zu lassen. Als dem Kaiser darüber Vortrag erstattet war, resolvirte er: Die Landeshauptmannschaft von Görz habe den Erzbischof zu bedeuten, daß er die unterlassene Publication nachhole und sich auf die Reise nach Wien zur Verantwortung und weiteren Verfügung begebe. Alles binnen vierundzwanzig Stunden. Wenn er sich weigere, habe die Landeshauptmannschaft „ihme seine Dimission abzufordern und also aut aut in 24 Stunden zu bestimmen". Dem Bischof von Lavant aber sei ein angemessener Verweis durch die Landesstelle zu ertheilen und die Nachholung der Publication aufzutragen (21. Febr. 1782). Der Erzbischof

erscheint in Wien und erklärt, daß er die Publication nicht vornehmen könne. Nun befiehlt der Kaiser: Die Hofcanzlei solle den Erzbischof citiren und ihn nicht eher aus dem Zimmer lassen, als bis er in Gegenwart des Canzlers, Vicecanzlers u. s. w. entweder in einem Schreiben an sein Consistorium den Auftrag zur Publication ertheilt oder sein Entlassungsgesuch aufgesetzt und übergeben habe. Ein Verweis in voller Sitzung sei dem Erzbischof auch dann zu ertheilen, wenn er gehorche. Wenn er aber nicht gehorche, so habe er nach überreichtem Dimissionsgesuch sofort abzureisen und seine quittirte Diöcese nicht mehr zu betreten (21. März 1782). Der Erzbischof scheint nun in der That nachgegeben zu haben. Der Kaiser läßt ihm daher bedeuten sich sogleich auf den Weg zu machen, „damit er sich in seiner Diöces in den letzten Tagen der Charwoche wieder einfinde" (22. März 1782). Die Ungnade des Kaisers verfolgte ihn aber noch später. Der Erzbischof mußte sich auf allerhöchsten Befehl nach Rom begeben um dort persönlich die Genehmigung seiner Resignation zu erwirken.

Wie sehr das geistliche Bedienteuthum jener Zeit von der Ansicht durchdrungen war, daß ein Bischof wesentlich nur Diener des Kaisers sei, das ersehen wir aus einem Bericht des Cardinals Herzan, k. k. bevollmächtigten Ministers am römischen Hof, an den Fürsten Kaunitz. Herzan unterläßt nicht zu melden, daß er dem Erzbischof von Görz die canonische Zuläßigkeit seiner Resignation plausibel zu machen gesucht habe. Nun muß man wissen, daß ein canonisches Motiv der Abdankung eines Bischofs die Abneigung seiner Diöcesanen bildet. War denn nun diese in der That vorhanden? Gewiß, setzt der Cardinal dem Erzbischof auseinander; denn erstens stellt der Souverän das Volk vor; nun

aber ist zweitens der Souverän dir abgeneigt; ergo ist drittens auch ein vollkommen legitimer Grund deiner Abdankung vorhanden. Quod erat demonstrandum. Es hat zu allen Zeiten und in allen Ständen Biedermänner gegeben. Wie man aber sieht, haben wir es hier mit einem besonders gesinnungstüchtigen zu thun.

Wie die Bischöfe die kaiserlichen Verordnungen in kirchlichen Dingen ihrem Clerus zu publiciren hatten, so durfte andrerseits kein Bischof „sich anmaßen allgemeine Belehrungen, Anweisungen, Anordnungen oder wie immer geartete Schriften, in was immer für eine Form dieselben gekleidet sein mögen, an ihre Pfarrer oder Seelsorger schriftlich oder im Druck ergehen zu lassen, wo nicht vorläufig der ganze Inhalt dem Gubernium, als der Landesstelle, zur Einsicht vorgelegt und die Erlaubniß der dießfälligen Erlassungen eingeholt worden ist" (2. April 1784). Der Bischof hatte also nicht bloß die Hirtenbriefe der Regierung zu verkündigen; er bedurfte auch für seine eignen Hirtenbriefe der hohen obrigkeitlichen Genehmigung.

Daß von einer Verwaltung des kirchlichen Eigenthums durch die Kirche selbst bei ihrer vollständigen Degradation zu einem vom Staat bevormundeten und geleiteten, für seine Zwecke dienenden Institut nicht die Rede sein konnte, das versteht sich von selbst. Das Gegentheil würde eine Anomalie gewesen sein, wie sie größer nicht gedacht werden könnte. Daß Joseph sich befugt hielt unbeschränkt über kirchliches Zweckvermögen zu disponiren, zeigt die ganze Geschichte der Bildung des Religionsfondes. Um diesen durch das Vermögen der aufgehobenen Klöster begründeten, vom Staat verwalteten Fond zu vermehren wurden Beneficien ohne Seelsorge und alle Fundationen auf Messen

oder Andachten eingezogen; es wurden die Intercalareinkünfte der Pfründen, der zur Pensionirung der Geistlichen bestimmte Fond ihm zugewiesen; es wurde die Zahl der Domherrenstellen vermindert um ihre Dotationen ihm einzuverleiben. Alles einfach durch landesfürstliche Verordnung ohne jede Mitwirkung der Kirche.

Wie Joseph II. das Verhältniß auffaßte, hat er selbst deutlich ausgesprochen. In einer Resolution vom 4. September 1782 erklärt er, daß die Disposition über das für das Beste des Seelenheils bestimmte Patrimonium dem Landesfürsten als dem obersten Schützer und Wächter der Canonen gebühre. Und in einem Handbillet vom 10. desselben Monats spricht er aus, daß das gesammte geistliche Vermögen künftig eine dem Besten der Religion weit angemessenere Bestimmung als bisher erhalten und daß daher, von ihren Nutznießungsrechten abgesehen, alle Disposition der Geistlichkeit über dasselbe aufhören solle.

Resümiren wir also kurz die wesentlichen Ergebnisse von Joseph's kirchenpolitischer Gesetzgebung. Die meisten Rechte des Papstes, welche im Wege historischer Entwickelung sich gebildet hatten, wurden, nicht durch eine kirchliche Reform von innen heraus, sondern durch Ordonnanz des Staats beseitigt. Der Cultus, die Seelsorge, die Predigt wurden nach den Directiven und unter der Controle des Staats verwaltet. Die Klöster wurden theils als unnütz aufgehoben, theils zu reinen Staatsanstalten unter strenger Aufsicht und Zucht der weltlichen Gewalt gemacht. Die Bisthümer, die Pfarreien wurden vom Staat errichtet und nach seinem Ermessen verändert. Die Gesetzgebung der Kirche in Ehesachen als solche wurde ihrer Geltung auch auf kirchlichem Gebiet beraubt. Die Disciplinargerichtsbarkeit der Bischöfe wurde

in Unterordnung unter die weltlichen Behörden geübt. Die Erziehung und Bildung des Clerus war Sache des Staats. Die Bischöfe und Pfarrer wurden zu Staatsbeamten gemacht, welche alle Aufträge des Staats, auch solche, die wider ihre kirchliche Amtspflicht und ihr Gewissen stritten, auszuführen hatten. Ueber das kirchliche Vermögen wurde frei vom Staat verfügt.

Welchen Widerstand hat denn aber die Geistlichkeit diesen auflösenden Tendenzen, diesen die Kirche umstürzenden Maßregeln der weltlichen Gewalt entgegengesetzt? Diese Frage ist offenbar zu wichtig, als daß wir sie hier gänzlich übergehen dürften.

Ehre vor allen dem niederländischen Clerus. Unterstützt von den Ständen des Landes und der einmüthigen Gesinnung der ganzen Nation, ist er mit Entschiedenheit und Würde für die Freiheit der Kirche eingestanden. „Mische dich nicht in kirchliche Angelegenheiten," ruft mit Osius von Cordova der Bischof von Namur dem Kaiser zu. „Erhebe nicht den Anspruch uns Gesetze in diesen Dingen zu geben; lerne sie vielmehr von uns. Gott hat dir das Reich gegeben, uns hat er alles anvertraut, was der Kirche gehört." Und in diesem Sinn hat der ganze niederländische Clerus gehandelt. Gottfried von Alost, der Consultor der Capuciner, der mit Freimuth dem Kaiser schrieb, daß weder die Hoffnung auf irdischen Gewinn noch die Furcht vor Strafen ihn abhalten werde seine Pflicht zu thun, mußte Brüssel binnen vierundzwanzig Stunden und Belgien binnen drei Tagen verlassen.

Auch der ungarische Episcopat hat sich vor dem Vorwurf der Feigheit und des Verraths bewahrt. Er hat mit Klugheit und Vorsicht gehandelt, wie es die bedrängte Lage der Kirche mit sich brachte, nicht trotzig widerstrebt, wo ein Nachgeben mit den

Pflichten seines erhabenen Berufs und den Rechten der Kirche vereinbar war; aber darüber hinaus hat er sich nicht drängen lassen. Im Namen der ungarischen Bischöfe erklärte der Primas und Erzbischof von Gran, Batthyany, daß sie die kaiserlichen Verordnungen nicht veröffentlicht hätten und ohne Verletzung ihres Gewissens und ihrer Ueberzeugung auch nicht veröffentlichen könnten. Diese Anordnungen überschritten die Gränzen der politischen Gewalt. Joseph II. gab zur Antwort, daß es ihm fern liege dem Gewissen eines seiner Unterthanen Zwang anzuthun; er räume jedem, der die Befolgung seiner Verordnungen in Kirchensachen mit seinem Gewissen nicht in Einklang bringen könne, die Freiheit ein seinem Amt zu entsagen und auszuwandern. Dahin kam es nun freilich nicht. Die ungarischen Bischöfe, die in vollem Einverständniß mit Pius VI. handelten, hatten später die Genugthuung, daß ihnen der Kaiser selbst sein Wohlgefallen über die von ihnen bewährte Mäßigung und Umsicht zu erkennen gab.

Ehre auch dem Erzbischof von Wien, Migazzi, der mit seltener Treue, einsam und verlassen, wie er dastand, den ihm anvertrauten Posten vertheidigte und, Spott, Verläumdung und Ungnade mit Resignation über sich ergehen lassend, das Banner der Kirche aufrecht hielt.

Ein weniger erfreuliches Bild bietet das Verhalten eines Theils des übrigen Episcopats. Offenbar war schon das bloße Schweigen und geduldige Geschehenlassen schwer mit den Pflichten des bischöflichen Amts vereinbar. Konnten die Bischöfe die Ausführung der gegen das Recht und die Freiheit der Kirche gerichteten Maßregeln nicht verhindern, so galt es doch Zeugniß abzulegen. Bischöfe sind nicht zum Schweigen da. Manche der neuen Einrichtungen war ohnedies garnicht ohne die positive

Mitwirkung der Bischöfe ausführbar. Die Geschichte jener Zeit hat uns wenige Beispiele verweigerter Mitwirkung der Bischöfe aufbewahrt. Und Joseph II. war nicht der Herrscher, der zu einer Renitenz eines Bischofs ein Auge zugedrückt hätte. Ein Geheimniß wäre eine solche Thatsache sicher nicht geblieben. Es ist viel eher zu vermuthen, daß sich das Andenken der Opposition eines Bischofs als seiner Fügsamkeit erhalten hat. Die Geschichte hat uns aber auch die Namen solcher Bischöfe überliefert, die nicht etwa in stummer Ergebung vor dem übermächtigen Gegner die Waffen streckten, sondern die aus freiem Antrieb mit Sack und Pack in das Lager des Staats übergingen. Wir besitzen bischöfliche Kundgebungen aus jener Zeit, die nicht eben zu den Monumenten menschlicher Gesinnungsgröße gezählt werden dürfen. Aber sie sind characteristisch für jene Zeit. Nichts beweist mehr die demoralisirenden Wirkungen des Absolutismus, nichts mehr, wie groß der Abfall war, als diese Documente des Servilismus und des Verraths eines Theils der Bischöfe selbst.

Es gewährt viel größere Befriedigung das Gedächtniß an Vortreffliches und Ungemeines als an das Gewöhnliche und Gemeine zu erneuern. Aber die historische Wahrheit will ihr Recht haben. Ich lasse daher einige Proben dieses Typus bischöflicher Kundgebungen aus der Zeit Joseph's II. hier folgen.

Es war der Bischof von Mantua, der in einem Hirtenschreiben die neue kirchliche Gesetzgebung jubelnd begrüßte und seinen Diöcesanen zurief: „Zu so vielen andern Ursachen, weshalb ihr eines so großen Fürsten, eines solchen Vaters seiner Unterthanen euch zu freuen habt, kommen noch einige neuen gnädigsten Verordnungen hinzu." Wir haben gesehen, was diese Verordnungen für die Kirche zu bedeuten hatten. Den Mönchen eines

aufgelösten Klosters schreibt derselbe Bischof: Gott habe den Landesfürsten eine unbeschränkte und von allen Menschen unabhängige Macht gegeben, eine Macht, die ihnen in allen weltlichen und kirchlichen Dingen zustehe, solche ausgenommen, welche lediglich die Seelen beträfen und unmittelbar Gottes Sache seien. Daher seien denn auch ihre Mönchsgelübde schon durch die landesfürstliche Aufhebung ihres Klosters aufgelöst. Ein andrer Kirchenfürst, der Bischof von Seckau, knüpfte, wie wir oben gesehen haben, die Gültigkeit des Ehesacraments an die landesherrliche Dispensation. Der Bischof von Mantua bleibt nicht hinter ihm zurück. Er legt dem Landesfürsten die Macht bei Gelübde aufzulösen. Es ist wohl kaum anzunehmen, daß diese beiden Bischöfe, wenn man ihnen gesagt hätte: das sei ja blanker Cäsaropapismus, etwas dagegen einzuwenden gehabt hätten.

Der Bischof von Laibach bewies dem Clerus und den Laien seiner Diöcese, daß der Bischof in Angelegenheiten der äußern kirchlichen Disciplin dem Landesherrn untergeordnet sei. Die ganze Kirchenregierung bestehe darin, daß einmal der Landesfürst über die äußere kirchliche Disciplin in seinem ganzen Staat seine Macht ausübe und daß zweitens die innere Disciplin, das, was man eigentlich Religion nenne, den Bischöfen von Gott anvertraut sei. „Befremdet euch also nicht über die klugen und weisen Einrichtungen unsres Monarchen. Denn, wenn ihr sie nach den angeführten Grundsätzen beurtheilt, so werdet ihr nichts darin finden, was auch nur dem Schein nach die Gränzen seiner Macht überschreiten sollte. Alles betrifft nur die äußerliche Disciplin und eingeschlichene für den Staat und die Religion schädliche Mißbräuche." Wer durch diese Auseinandersetzung noch nicht ganz beruhigt sein sollte, den schlägt der Bischof mit dem Argument, daß ja noch immer die Sittenlehre des Evangeliums bestehe.

Ich könnte noch mehr Proben aus den Hirtenschreiben gut gesinnter Bischöfe mittheilen. Die angeführten Stellen genügen aber, wie mir scheint, vollständig um die Art zu characterisiren. Und mehr als nöthig von dieser Sorte thut nicht gut.

Man sieht übrigens, daß diese Bischöfe sich die Theorie des Fürsten Kaunitz wohl angeeignet hatten. Sie hätten ihren Auseinandersetzungen nur noch hinzufügen sollen: es sei demnach auf das deutlichste bewiesen, daß Kaiser Constantius kein Despot, sondern ein Beförderer der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, und daß Athanasius kein großer Bischof, sondern ein Rebell gegen die von Gott gesetzte Obrigkeit gewesen sei. Ob sie die Bescheidenheit zurückgehalten hat es auszusprechen, daß nicht die Athanasius, Hilarius und Ambrosius, sondern die derzeitigen Bischöfe von Mantua, Laibach und Königgrätz von dem Holz seien, aus dem große Bischöfe gemacht werden?

Man möchte fast geneigt sein anzunehmen, daß Joseph II. diese Marionetten seiner Politik im Grunde des Herzens verachtet habe. Aber beweisen läßt es sich nicht. Dagegen steht fest, daß sie ausgezeichnet und befördert wurden. Der Bischof von Laibach sollte Erzbischof werden. Bevor aber dies beim Papst durchgesetzt war, starb er.

Joseph II. war auf das lebhafteste durchdrungen von der Richtigkeit seiner Principien über das Verhältniß von Staat und Kirche. Er kam daher garnicht auf den Gedanken, daß die seinen Maßregeln Beifall klatschenden Bischöfe etwas Andres sein könnten als höchst charactervolle Persönlichkeiten.

Wenn es denkbar wäre, daß Kaiser Joseph II. und Papst Gregor VII. mit denselben Ueberzeugungen, denen sie hier auf Erden huldigten, im Himmel sich begegneten, so würden sie sich

schwer mit einander verständigen. Aber in Einem Punct stimmen doch beide bei aller ihrer Verschiedenheit überein. Jeder von ihnen wollte über ein Gebiet herrschen, über das er kein Recht hatte: der Papst über den Staat, über die Kirche der Kaiser. Darin freilich unterscheiden beide sich auch hier, daß Gregor eine Aera eröffnet, die Aera des weltbeherrschenden Päpstthums, der er selbst die Signatur gegeben, während Joseph am Ausgang einer Epoche sich befindet. Unmittelbar nach ihm beginnt die rückläufige Bewegung, nachdem er selbst die letzten und äußersten Consequenzen des die Epoche der Fürstenallmacht characterisirenden Princips gezogen hat.

Joseph sollte das Scheitern seiner Entwürfe zum Theil noch selbst erleben.

Zu Anfang des Jahrs 1782 hatte er in einem Schreiben an Pius VI. die Unabänderlichkeit seiner Grundsätze und Entschließungen betheuert. Er sei so durchdrungen, schrieb er hier, von der Richtigkeit seiner Anschauungen und seiner Handlungsweise, daß es ganz außer dem Bereich der Möglichkeit liege ihn jemals von seinem Unternehmen abzubringen.

Es sollte Joseph nicht erspart bleiben, daß acht Jahre später auf seinen Wunsch derselbe Papst zwischen ihm und seinen niederländischen Unterthanen zu vermitteln suchte. In dem Breve vom 13. Januar 1790 an den belgischen Episcopat schreibt der Papst: „Was ihr mit so vielem Recht ersehnt habt und was so dringend alle Stände verlangten, das gewährt der Kaiser jetzt aus freiem Willen. Er hat uns in Kenntniß gesetzt, wie er schon erklärt habe und noch gegenwärtig ohne irgend eine einschränkende Bedingung erkläre, daß die Bischöfe wieder die volle und freie Ausübung ihrer Rechte haben sollten sowohl in der Leitung der

Seminarien als auch in den übrigen kirchlichen Angelegenheiten. Alles soll wieder auf den vorigen Fuß gesetzt werden. Wir hoffen im Vertrauen auf die Frömmigkeit des Kaisers, daß er diese Erklärung in ihrem weitesten Sinn auch auf die übrigen seiner Herrschaft untergebenen Länder zum Heil der Religion erstrecken werde .... Er hat uns außerdem noch versichert, wie er ohne jede Einschränkung erklärt habe, daß sowohl der Stände als des ganzen Volks Rechte, Privilegien und Gewohnheiten unverletzt erhalten werden und alle Dinge in den vorigen Stand treten sollen."

Die Bemühungen des so menschlich liebenswürdigen Papstes Pius VI. kamen leider zu spät. Der Abfall der Niederlande war bereits vollzogen, noch bevor dies Schreiben an seine Adresse gelangt war.

„Die schnellen Herrscher sind's, die kurz regieren."

Achtes Capitel.

Das österreichische Concordat und die spätere Gesetzgebung.

Die von Pius VI. geäußerte Erwartung, daß Joseph II. die Zurücknahme seiner kirchenpolitischen Gesetze nicht bloß für die Niederlande erklären, sondern auf die ganze Monarchie ausdehnen werde, sollte sich nicht erfüllen. Kaum sechs Wochen später starb dieser von so viel edlem Eifer beseelte Fürst. Nur für Ungarn hat er noch am 28. Januar 1790 auf das dringende Anrathen von Kaunitz — „Ich beschwöre Eure Majestät als ein rechtschaffener Mann, welcher es mit seinem Souveränen

wohl meint" — alle seit dem Antritt seiner Regierung erlassenen Verordnungen außer Wirkung gesetzt. „Wir haben aus eigner Bewegung in Gnaden beschlossen die öffentliche Verwaltung des Königreichs und der Rechtspflege von den ersten Tagen des künftigen Monats Mai an wieder ganz auf den Fuß zu setzen, auf dem sie war, als Wir im Jahr 1780 nach dem Hinscheiden Ihrer geheiligten Majestät, der verwittweten Kaiserin und apostolischen Königin, Unsrer geliebtesten Frau Mutter, das Staatsruder übernommen haben." Nur das Toleranzedict, die Anordnungen über die Einrichtung der Pfarren und über die Verhältnisse der Gutsunterthanen sollten in Kraft bleiben.

Wenige Wochen später, am 20. Februar 1790, hatte Joseph II. die Augen für immer geschlossen.

Der Character der jetzt zunächst folgenden Zeit — von Leopold II. bis auf Ferdinand I. — besteht nun keineswegs in einem vollständigen Brechen mit dem System der Bevormundung und Leitung der Kirche durch den Staat. Nur seine Härten wurden gemildert, während das System selbst fortdauerte. Die nachtheiligen Wirkungen der Rücksichtslosigkeit, mit der Joseph II. im allgemeinen gegen die Kirche verfahren war, wie mancher seiner Einrichtungen im einzelnen, konnten nicht ausbleiben. Statt aber zu erkennen, daß hier nur durch resolute Hebung des Uebels in der Wurzel geholfen, daß nur die volle Freiheit und Autonomie der Kirche die Genesung bringen werde, begnügte man sich äußerlich und symptomatisch zu curiren, hier ein Pflaster, dort eine Salbe zu verordnen.

Schon am 9. April 1790 richtete Joseph's Nachfolger Leopold II. an die Bischöfe die Aufforderung ihre Beschwerden und Vorschläge an ihn gelangen zu lassen.

Am 4. Juli desselben Jahrs wurde die Aufhebung der Generalseminarien in den deutschen Erblanden verfügt. Alles sollte in den vorigen Stand gesetzt werden. Die Bischöfe sollten aus dem Religionsfond die für die Erhaltung der Generalseminarien eingezogenen Capitalien und Stiftungen zurückerhalten und selbst wieder für die Bildung der angehenden Diöcesangeistlichkeit zu sorgen haben, die Orden und Klöster wieder eigne theologische Lehranstalten errichten dürfen. Freilich sollten diese Anstalten unter der Oberaufsicht des Staats stehen, ihre Lehrer an einer Universität oder einem Lyceum geprüft sein, die Cleriker nach absolvirten Studien ebenda geprüft werden. Nur die für die Universitäten approbirten „Vorlesebücher" sollten gebraucht werden. Die Universitäten und Lyceen waren aber reine Staatsanstalten.

Durch eine spätere Verordnung wurde eine „allgemeine Richtschnur" für die theologischen Lehranstalten in den bischöflichen Seminarien und den Klöstern aufgestellt und insbesondre vorgeschrieben, daß die Theologen das Kirchenrecht stets an der Universität oder dem Lyceum des Landes bei dem „ordentlichen juridischen Lehrer" zu hören hätten (7. August 1791). Was hier vorgetragen wurde, war aber nur das josephinische Staatskirchenrecht.

Inzwischen waren viele Petitionen um Wiederherstellung der aufgehobenen Klöster und um Wiederverleihung der Freiheit an die noch bestehenden, statutenmäßig ihre Wahlen vorzunehmen, an den Kaiser gelangt.

Leopold II. ließ mit der Aufhebung der Klöster, welche schon unter der Regierung seines Vorgängers dafür bestimmt waren, innehalten und verfügte, daß die Bittschriften um Wiederher-

stellung in Erwägung zu ziehen seien (15. Juli 1790). Die Statuten der Stifte in Betreff der Prälatenwahlen wurden wieder in Wirksamkeit gesetzt (27. Juli 1790).

In einer kaiserlichen Verordnung vom 17. März 1791 wurden auch die übrigen Beschwerden der Bischöfe collectiv erledigt. Das hier Gewährte war denn freilich kaum geeignet auch nur höchst bescheidene Erwartungen zu befriedigen. Ich erwähne die Hauptpuncte. Die Bischöfe hatten sich beschwert, daß ihnen die Gewalt entzogen sei nach eignem Ermessen die Ordnung des Gottesdienstes zu bestimmen. Der Kaiser verfügte, daß die Ordnung des Gottesdienstes im ganzen so, wie sie von seinem Vorgänger vorgeschrieben sei, beibehalten werden solle. Im einzelnen werden Zugeständnisse gemacht. Unter wie schwerem Druck die Kirche noch immer stand, erhellt aus dem Inhalt und Character dieser Concessionen der Staatsgewalt. So wird den Bischöfen gestattet neue Gebete und Lieder verfassen zu lassen und zur Bestätigung vorzulegen. Die Abendandachten am Samstag dürfen auf dem Lande, wo die Gemeinden es wünschen, wieder eingeführt werden, jedoch ohne Segen. Am letzten Tag des Jahrs darf eine Danksagungsandacht gehalten werden. U. dgl. m. Man staunt über diese großartigen Erweiterungen der Freiheit der Bischöfe in Cultussachen. Außerdem wurde noch zugestanden, daß die weltlichen Gesetze und Verordnungen nicht mehr wie bisher von der Canzel verkündigt werden und daß die Bischöfe Einsicht in die frommen Stiftungen und den Rechnungsstand des Religionsfondes haben sollten. Auch eine wiederholte Prüfung der Ehegesetzgebung, die zu so vielen Beschwerden Veranlassung gab, wurde vom Kaiser angeordnet.

Das ist aber auch das Ganze. Im übrigen sollte alles beim

Alten bleiben. Besonders nachdrücklich wurde die Fortdauer des Placet für päpstliche Erlasse ausgesprochen und dabei noch verfügt, daß das Erforderniß der landesfürstlichen Genehmigung nicht bloß für künftig erst erscheinende, sondern auch für alle früheren päpstlichen Bullen u. s. w. bestehe. Das hieß denn in der That einen großen Theil des geltenden Kirchenrechts in Frage stellen. Nicht minder sollte für bischöfliche Verordnungen und Hirtenbriefe das Placet beibehalten werden. Der Disciplinargerichtsbarkeit der Bischöfe wurden sogar noch engere Gränzen gezogen als bisher. Die Entziehung der kirchlichen Aemter und Pfründen sollte nur noch durch die weltlichen Gerichte geschehen. Von einer Verwaltung des Religionsfondes durch die Bischöfe sollte nicht die Rede sein, „da dies nicht ihre Sache ist“.

Offenbar war der Gedanke Leopold's II., welcher der Aufforderung an die Bischöfe zu Grunde lag, ursprünglich auf ein höheres Ziel gerichtet gewesen. Daß das Ergebniß so ganz unter der Erwartung blieb, hatte verschiedene Gründe.

Zunächst waren die Anschauungen des höheren Beamtenthums der Kirchenfreiheit durchaus feindlich. Wir besitzen die Acten der „geistlichen Hofcommission“, welche auf die Beschwerde der Bischöfe Bezug haben, bestehend in einem Vortrag an den Kaiser und einem Sitzungsprotocoll. Der Inhalt dieser Actenstücke ist im höchsten Grade interessant und lehrreich. Ich kenne nichts, was so geeignet wäre über die Grundanschauungen des Josephinismus zu orientiren als die Lectüre dieser Documente. Die Mitglieder der Commission hatten die ganze Bedeutung des Moments erkannt. Sie verhehlten sich nicht, daß es den Kampf um das Dasein gelte. Daher treten sie mit ganzer Entschiedenheit für ihre Ueberzeugungen ein, mit einer Sicherheit und Schärfe,

wie man sie selten in ähnlichen Staatsschriften findet. Ich kann mir nicht versagen einige der bezeichnendsten Momente hier hervorzuheben.

„Die Kirche," heißt es in dem Vortrag an den Kaiser, „sammt den Geistlichen, ihren Dienern und allen Religionsanstalten steht nach ihrer ganzen Verfassung sammt dem Hirtenamt unter der Aufsicht des Staats. Nach den Grundsätzen der Religion ist das gesammte geistliche oder kirchliche Amt (potestas ecclesiastica) auf das Hirtenamt beschränkt und dieses besteht lediglich in dem Lehramt, dem Gottesdienst, der Ausspendung der Sacramente und der ersten Aufsicht über die Geistlichkeit." Die Pflicht des Lehramts, heißt es weiter, verbinde die Bischöfe, nur wahre und reine Religionsbegriffe zu lehren; Pflicht des Staats aber sei es „sich von dem, was die Bischöfe in dieser Hinsicht thun, zu versichern", damit durch den Religionsunterricht kein Schade gestiftet und namentlich nicht unrichtige Begriffe über das Verhältniß der Kirche zum Staat der Jugend mitgetheilt würden. Die Bischöfe hätten es aber nur mit den Religionslehren zu thun, die Theologie sei Sache des Staats „Das depositum fidei gehört den Bischöfen, nicht aber die Theologie; sonst müßte das ganze christliche Volk Theologie wissen, wenn diese zum deposito fidei gehörte. Ganz ein Andres ist also die Religion, die für jeden Christen gehört, und Theologie." (Diese Argumentation ist eben nicht besonders geistreich; aber es ist doch Methode darin. Das ist ja ganz zweifellos, daß der Staat an sich das Recht hat für seine Anstalten Lehrer der Theologie nach eigner freier Auswahl anzustellen. Die Beschwerde liegt ja nur darin, daß diese staatliche Theologie ausschließlich privilegirt sein soll.) Der Landesfürst hat ferner das Recht willkürliche Gebräuche des

Gottesdienstes, Andächteleien, die in der Religionslehre keinen Grund haben, abzustellen und den Gottesdienst auf seine ursprüngliche Einrichtung zurückzuführen (jus reformandi). Er hat die Oberaufsicht über alle geistlichen Lehr- und Erziehungsanstalten, über die Sitten und Amtshandlungen der Seelsorger; er hat das Recht Disciplinargesetze zu geben, zu deren Befolgung sowohl die Bischöfe als der niedre Clerus bei Strafe verpflichtet sind, er hat das Recht die Beschaffenheit der Kenntnisse zu bestimmen, welche zur Erlangung der geistlichen Aemter erforderlich sind. Das frühere Verhältniß der Bischöfe zu Rom war unzulässig; „denn die Bisthümer werden zu dem Zweck vom Staat errichtet und mit Einkünften versehen", damit die Bürger, was sie in geistlichen Angelegenheiten bedürfen, „in der Nähe finden mögen und nicht in Rom zu suchen genöthigt werden".

Ich habe früher erwähnt, daß durch eine Verordnung Joseph's II. vom 31. December 1781 die in einem Schreiben des Fürsten Kaunitz an den päpstlichen Nuntius Garampi aufgestellten Gesichtspuncte als maßgebend bezeichnet wurden. Der Hof- und Staatscanzler hatte in diesem Schreiben die Theorie von der Fürstenallmacht in kirchlichen Dingen entwickelt. Nun hatten einige Bischöfe auch die Zurücknahme dieser Verordnung beantragt. Das war denn freilich ein Capitalverbrechen, an dieses Heiligthum zu rühren. „Wo würde man endlich hinkommen," heißt es in dem Protocoll, „wenn solche gründliche Lehren zurückgeruffen und ein dergleichen allgemein bekanntes Ministerialgeschäft nunmehr als ungültig erkläret oder etwas von der einleuchtenden Wahrheit darin beschränket werden sollte?"

Ein noch größeres Verbrechen hatte der Erzbischof Migazzi begangen, das Verbrechen der beleidigten Büreaucratie. Dieser

treue Diener der Kirche hatte den „merkwürdigen Wunsch" ausgesprochen, „daß Euer Majestät bald in die Umstände gesetzt werden möchten die Religionscommission (so diese Hofcommission) aufheben zu können, weil durch solche kein geringer Schaden der Religion selbst und der geistlichen Zucht zugefügt werde."

Die geistliche Hofcommission ist aber großmüthig, getragen vom Bewußtsein ihrer gerechten Sache. Sie will „eine solche Auslassung um so mehr lediglich vergessen, als es für die treugehorsamste Hofcommission trostreich ist, daß sie den erlauchtesten Monarchen zum Richter ihrer Amtshandlungen allerunterthänigst verehret".

Ein andrer Grund, daß durch die bischöflichen Beschwerden im wesentlichen so wenig erreicht wurde, liegt in dem Umstande, daß den Bischöfen nicht gestattet worden war ihre Beschwerden gemeinsam zu berathen. So waren die Vorstellungen der Bischöfe natürlich unter sich sehr verschieden. Die geistliche Hofcommission ließ sich diesen Vortheil nicht entgehen, sondern machte ihn sich in vollem Maß zu Nutze. Sie hebt hervor, daß über keinen einzigen Punct alle Bischöfe übereinstimmend Beschwerde erhoben hätten. Daraus erhelle klärlich, daß weder ein Dogma verletzt noch gegen ein Sittengesetz verstoßen sei, „in welchem Fall alle Bischöfe mit einhelliger Stimme dawider streiten müßten und würden". Der Sachverhalt sei der, daß einige Bischöfe in diesen, andre in jenen Puncten Abhülfe wünschten; man sei daher genöthigt anzunehmen, daß „Unwissenheit und Nebenabsichten" den Klagen zu Grunde lägen.

Daß die Büreaucratie der josephinischen Zeit sich vor der modernen durch Höflichkeit ausgezeichnet hätte, läßt sich eben

nicht behaupten, womit ich aber keineswegs der Letzteren durchgängig ein Compliment gemacht haben will.

Der dritte Grund liegt in einem Theil der bischöflichen Beschwerden selbst. Forderungen wie diese: die Toleranzgesetze zu beschränken oder abzuschaffen, den Catholiken den Uebertritt zu den andern Confessionen zu verbieten, Protestanten, bei denen die Belehrung nichts fruchte, mit geistlichen und weltlichen Strafen zu belegen oder Landes zu verweisen, den Bischöfen die bürgerliche Gerichtsbarkeit über den Clerus zurückzugeben, mußten nothwendig die Position der Bischöfe auch für ihre übrigen, gerechten Forderungen schwächen. Der Standpunct der Zwangskirche ist nicht derjenige, von dem aus es gelingen kann die Freiheit der Kirche zurückzuerobern. Die Freiheit ist ein gemeines Gut. Wer für sich die Freiheit, für andre aber den Zwang begehrt, der wird schwerlich auch bei sonst Wohlgesinnten Propaganda machen. Und mit demselben Athem der Kirche staatliche Attribute vindiciren, mit dem man das angemaßte Recht der Kirche vom Staat zurückfordert, heißt offenbar dem im Besitz befindlichen Gegner das Spiel erleichtern.

So dauerte denn im wesentlichen das alte Verhältniß auch nach Joseph's II. Tode fort. Die kirchlichen Angelegenheiten wurden zum größeren Theil nicht mehr durch das canonische Recht, sondern durch kaiserliche Verordnungen geregelt. Von der freien Ausübung der in der kirchlichen Verfassung begründeten Gewalt der Bischöfe war nicht die Rede. Auf Schritt und Tritt waren sie durch Staatsgesetze, durch Staatscontrole gehemmt. Die Nachfolger der Apostel waren selbst zu Staatsbeamten geworden, welche die Wahrheit nach den vom Staat „hinausgegebenen" Weisungen verkündigten. Der Clerus wurde von dem Staats-

beamtenthum im engeren Sinn eigentlich nur noch als eine unter polizeiliche Aufsicht gestellte Gesellschaft betrachtet, die froh sein dürfe, daß man sie aus Gnaden dulde. Der Bischof von Sanct Pölten beschwerte sich in einer Eingabe vom 12. Mai 1790, daß die Kreishauptleute und Kreiscommissäre sich anmaßten „bei dem Volk über die Sitten und die Amtsführung der Seelsorger, und noch dazu oft auf eine sehr unbescheidene Art, Nachfrage zu halten, die pfarrlichen Protocolle zu untersuchen, die Kirchen zu visitiren und, was ihnen darin nicht gefällt, hinauszuschaffen, über den Gottesdienst zu entscheiden, den Pfarrern bald mündliche, bald schriftliche Verweise zu geben, die Catecheten vor sich zur Probe catechisiren zu lassen" u. s. w. Daß diese Beschwerden nicht ganz unbegründet seien, mußte die Regierung selbst anerkennen. „Um die Curatgeistlichkeit gegen verächtliche Behandlung von Seite der niedern Beamten zu schützen, sollen dieselben wahrgenommene Gebrechen in der Seelsorge oder verordnungswidrige Handlungen der Seelsorger zuerst bei der geistlichen Behörde und erst, wenn keine Abhülfe erfolgt, der politischen Landesstelle anzeigen. Es ist ihnen zu bedeuten, daß ihnen nicht zustehe ihre Amtsgewalt über die vorgezeichneten Gränzen zur Abwürdigung des bischöflichen Amts und zur Kränkung der Seelsorger auszudehnen, sondern die gute Ordnung von ihnen verlange in politischen Verhandlungen gegen die Curatgeistlichkeit mit derjenigen Mäßigung und Achtung vorzugehen, die dem Stande derselben wegen seiner Nützlichkeit und Wichtigkeit gebühret" (17. März 1791).

Welche Zustände, in denen Verordnungen wie diese ein Bedürfniß sind!

Natürlich war unter solchen Umständen die Achtung vor dem geistlichen Stande in reißender Abnahme begriffen. Die

Folge war, daß sich bald ein empfindlicher Mangel an Aspiranten des geistlichen Standes geltend machte. Wer hat denn Lust zu den Paria's der Gesellschaft zu gehören?

Das erste kirchenpolitische Gesetz Franz' II. beschäftigt sich mit den Mitteln 1. „das Bedürfniß des Nachwuchses an Geistlichkeit zu vermindern", 2. „die Schulen der Theologie zu vermehren", 3. „dem bevorstehenden Mangel der Curatgeistlichkeit einstweilen zu steuern" (25. Oct. 1792). In der wiener Erzdiöcese allein waren vierzig Cooperatorstellen unbesetzt. Man darf nicht erwarten, daß die gewählten Mittel der Abhülfe die allerzartesten gewesen seien. „Die Exjesuiten, die pensionirten Exreligiosen sollen auf die zuerst in Erledigung kommenden Curatien gestellt werden, dann die Priester der zur Reduction bestimmten Klöster, endlich die Priester der bestehenden Klöster." Keiner soll sich unter dem Vorwande körperlicher Gebrechlichkeit der Seelsorge entziehen. Es ist daher von den Landesstellen und den Kreisämtern jedesmal eine Superabitrirung vorzunehmen. Dabei sollen nicht bloß medicinische Zeugnisse entscheiden, sondern es soll in Ansehung der Tauglichkeit auf die Probe ankommen. Sentimentale Rücksichtnahme auf persönliche Freiheit liegt nicht im Character des absoluten Staats.

Da aber auch unter der Regierung des Kaisers Franz das josephinische System, wenn auch im einzelnen „gemildert", wie man sich ausdrückte, aufrecht erhalten wurde, so fruchteten die in Anwendung gebrachten Mittel wenig. Die übermüthige Büreaucratie ging nach wie vor mit dem Beispiel geringschätziger Behandlung des Clerus voran. „Den zur Visitation abgeschickten Beamten wird eingebunden, daß sie überhaupt bei ihren Untersuchungen in den Pfarrhöfen oder den Kirchen die gebührende

Ehrerbietung und Achtung nie aus den Augen setzen sollen" (29. April 1796). Es ist kaum anzunehmen, daß eine solche Verordnung ohne Grund erlassen wurde. Um „dem immer zunehmenden Mangel an Geistlichkeit" zu steuern wurde gestattet von auswärts einwandernde Priester und Cleriker zu Hülfe zu nehmen (8. Sept. 1798). Die Klagen der Bischöfe über die Abnahme und den Verfall des Clerus dauerten fort. Die Hofverordnung vom 14. April 1802 erschöpft sich in Mitteln der Abhülfe, kann aber dabei die resignirte Betrachtung nicht unterdrücken, daß „dem etwas gesunkenen Ansehen der Geistlichkeit" am geschwindesten und zuverlässigsten abgeholfen werde „durch Tugend und musterhaftes Betragen". Je weniger gegen die Wahrheit dieser Bemerkung sich etwas einwenden läßt, um so näher liegt die Frage: Wo lagen denn die Ursachen, daß die Regierung sich veranlaßt sehen mußte dieser doch ziemlich alten und unbestrittenen Wahrheit Ausdruck zu geben? Hatte doch mehr als zwanzig Jahre das segensreiche Regiment des Staats über die Kirche und in der Kirche gedauert! Aber nicht bloß die Weltgeistlichkeit war zusammengeschmolzen, auch die Klöster waren leer und öde geworden. „Die meisten Stifter und Klöster sind seit ihrer letzten Regulirung weit unter den damals festgesetzten Personalstand herabgekommen," klagt dieselbe Verordnung. Sie ordnet verschiedene Mittel an um diesem Uebelstande abzuhelfen und zugleich die „so sehnlichst gewünschte Wiederherstellung der seit zwanzig Jahren in Verfall gerathenen klösterlichen Disciplin und Ordnung zuverlässig zu bewirken". Aber ach, es ist leichter Leben zu zerstören als Leben zu wecken. Der Staat hatte mit gewaltthätiger Hand hineingegriffen in die sacrosancten Kreise frommer Andacht und Gottesverehrung. Jetzt bedauert er,

daß die einst so bevölkerten Stätten verlassen, daß Zucht und Ordnung verfallen seien. Und womit suchte er zu helfen? Von der Zurücknahme einiger beschränkenden Bestimmungen abgesehen, doch wieder nur mit staatlichen Geboten und Verboten. Wir trauen unsern Augen nicht, wenn wir ausgesprochen finden, daß die Entbindung von den Klostergelübden ohne die Genehmigung des Staats keine Gültigkeit haben solle. Weder Bischöfe noch Papst sollen gültig dispensiren, wenn der Staat nicht die Bestätigung ertheilt (3. Januar 1803). Und das wird nie geschehen, wenn zur Säcularisation „nicht Gründe nach den canonischen Satzungen vorhanden sind". Merkwürdig fürwahr, höchst merkwürdig. Nachdem der Staat so viele Ordenspersonen auf uncanonische Weise, gegen ihren eignen Willen und gegen den Willen der Kirche hinausgetrieben und „pensionirt", nachdem er alles gethan hatte, was nur in seiner Macht stand um den guten Menschen das klösterliche Leben zu verleiden, hält er sie jetzt bei den Haaren fest, legt Schloß und Riegel vor, daß sie ihm nicht davon laufen.

Wenn es noch nöthig war, so hat die Geschichte der josephinischen Einrichtungen den Beweis geliefert, daß, ganz abgesehen von dem Recht, der Staat auch nicht die Fähigkeit besitzt die Kirche und kirchliche Institute zu reformiren. Von innen heraus muß das Leben quellen, von innen heraus die Wiedergeburt kommen! Mit Hebeln und Schrauben des Staats ist hier nicht zu helfen. Wohl kann der Staat das Uebel heben; aber nicht anders als der Arzt, der um die Krankheit aufhören zu machen den Kranken selbst tödtet.

Die josephinischen Einrichtungen dauerten also im wesentlichen auch unter der Regierung des Kaisers Franz fort.

Freilich war das innere Verhältniß des Hofes zur Kirche ein andres als zu Joseph's Zeit geworden. Franz II. wollte im Frieden mit der Kirche regieren. Er erkannte, daß die Heilung der meisten Schäden der Zeit nur durch die Religion, nur im Bunde mit der Kirche möglich sei. Aber der gute Kaiser hatte wenig Blick für die tiefer liegenden Processe im Zusammenhang der idealen Weltordnung. Es blieb ihm verborgen, daß Staat und Kirche geistige Organismen sind, welche nur in der Luft der Freiheit gedeihen und lebensvoll sich entwickeln können. Ihm fehlte der Schwung, die Initiative um mit dem überlieferten System zu brechen und ein neues an dessen Stelle zu setzen.

Es ist nicht meine Absicht der kirchlichen Gesetzgebung des Kaisers Franz auf Schritt und Tritt zu folgen. Die Zahl der hier einschlagenden Verordnungen ist Legion. Sie zeigen im großen und ganzen den guten Willen den Einfluß der Kirche und ihrer Organe wieder zu erhöhen, ihre Wirksamkeit zu steigern, soweit dies eben möglich war ohne die Grundprincipien der bestehenden Gesetzgebung zu verläugnen. Es wird alles versucht das Aussterben des Clerus zu verhüten und die Jugend durch Minderung der Anforderungen und Mehrung der Vortheile wieder den theologischen Studien zu gewinnen. Es wird den Bischöfen eine Stimme bei der Censur der theologischen Werke, ein größerer Einfluß auf den Religionsunterricht, auf die Orthodoxie der theologischen Lehrvorträge und auf die Prüfungen der Candidaten des geistlichen Standes eingeräumt. Es wird der weit verbreiteten Indifferenz in Religionssachen durch äußere Mittel entgegenzuwirken gesucht. So wird den Beamten zur strengen Pflicht gemacht beim Gottesdienst zu erscheinen und es

an Andachtsübungen nicht fehlen zu lassen. Es werden einzelne die Freiheit des Cultus gar zu sehr beschränkenden Bestimmungen beseitigt. Es dürfen z. B. zwei Messen zugleich gehalten werden, „jedoch sollte die zweite um etwas später herausgehen". Es wird erlaubt am Charfreitag und Charsamstag statt am Donnerstag wieder das Sanctissimum auszusetzen und am Charsamstag Abend in das Tabernakel zurücktragen zu lassen. Soweit es sich um die Anwendung und Ausführung der bestehenden Gesetze handelte, war die Tendenz vorherrschend Conflicten mit der Kirche möglichst aus dem Weg zu gehen. Darum wurde factisch vieles tolerirt, was sich mit den Gesetzen nicht vertrug. Es kam vor, daß der Kaiser an Behörden die Weisung ertheilte anders zu entscheiden, als im Gesetz vorgeschrieben war, ohne doch das Gesetz zu ändern. Bei Wallfahrten, die nach dem Gesetz verboten waren, wurde ein Auge zugedrückt. Daß Parteien sich mit Dispensationsgesuchen nach Rom gewendet hatten, wurde sogar nicht ungerne bemerkt. Reisen der Bischöfe nach Rom wurden mit größerer Bereitwilligkeit als seit lange gestattet.

Da man allen principiellen Erörterungen und Streitigkeiten feind war und jede unfreundliche Berührung mit der Kirche trotz der bestehenden Gesetzgebung möglichst zu vermeiden suchte, so lag es in der Natur der Sache, daß die Auswahl bei der Besetzung der bischöflichen Stühle hauptsächlich auf Männer der goldnen Mitte fiel. Lieber auf die Connivenz der Behörden rechnen, als sich durch Beschwerden und Vorstellungen unbequem machen, womöglich den Clerus und das Volk überzeugen, daß der wahre Patriotismus in der Uebereinstimmung mit der Regierung bestehe, im übrigen sich um die ganze Welt nicht kümmern, mit Einem Wort „leben und leben lassen", das waren

empfehlenswerthe Eigenschaften eines Bischofs jener Zeit. Um möglichst wenig anzustoßen ließen manche Bischöfe in ihren Seminarien die ganze Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts gar nicht vortragen. Sie wollten es nach keiner Seite hin verderben und meinten, wenn Reden Silber sei, so sei doch Schweigen Gold. Dabei führten sie auch äußerlich das Leben eines Weltmanns. „Es gab Bischöfe, die alle Tage ohne Unterschied des Stücks das Theater besuchten, die Bälle in ihrem Hause gaben und die kein religiöses Bild in ihren Empfangszimmern hatten.“ So erzählt uns ein verstorbener wahrheitsliebender Schriftsteller, der jene Zeit aus eigner Anschauung kannte.

Die Zustände des niedern Clerus waren, wie sich leicht denken läßt, nicht bessere. Der Standpunct der gelehrten Bildung der großen Mehrzahl war ein höchst untergeordneter. Von tiefer eindringenden Studien, von einer selbständigen Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemen war keine Spur zu finden. Wie wäre dies bei den auf Verflachung, auf practische Abrichtung hinarbeitenden theologischen Bildungsanstalten auch wohl anders möglich gewesen! Die meisten Geistlichen betrachteten sich als Beamte im Dienst des Polizeistaats. Mechanische Schreiberei füllte einen großen Theil ihrer Zeit aus. Das Bewußtsein des größeren kirchlichen Zusammenhangs war so gut wie geschwunden eine tiefere Religiosität zur Seltenheit geworden. Der practische Nutzen war überall der entscheidende Factor, die Mittelmäßigkeit regierte.

Nach der Beendigung der Freiheitskriege beginnt in der Geistlichkeit ein Umschwung sich zu vollziehen. Die großen Ereignisse der Gegenwart hatten überall die Geister aufgerüttelt.

Gewaltige Catastrophen, herbe Prüfungen haben wie im Leben des einzelnen Menschen, so im Leben ganzer Völker meist den Nutzen, daß sie dem Geist wieder die Richtung auf das Wesentliche geben. Das Bewußtsein der gemeinsamen christlichen Culturaufgaben war wieder wach geworden. Die Berührung mit verschiedenen und doch ihren Elementen nach homogenen Bildungsstandpuncten hatte trotz Censur und Polizei den geistigen Verkehr, die Wechselwirkung unter den Nationen wieder hergestellt. Der Drang der kirchlichen Einheit und Freiheit machte sich in der catholischen Christenheit wieder lebhafter als seit lange geltend. Und so gab denn jene Zeit den Anstoß zu einer geistigen Wiedererneuerung auch des österreichischen Clerus. Das Streben nach Emancipation der Kirche beginnt. Freilich waren die nächsten Decennien für äußere Erfolge dieses Strebens wenig günstig. Die Herstellung der Kirchenfreiheit war mit dem politischen System des Kaisers Franz nicht vereinbar. Verhandlungen, die über die Abschließung eines Concordats in den dreißiger Jahren mit Rom angeknüpft waren, zeigten bald, wie groß die Kluft zwischen den Anschauungen sei. Trotzdem war der durchaus catholisch gesinnte Kaiser dem neuerwachten kirchlichen Geist im Clerus keineswegs abhold. Vielmehr wurden am Hof die Regungen desselben gerne gesehen, soweit sie nur nicht der bestehenden Gesetzgebung direct widerstrebten oder gar auf eine principielle Abänderung derselben gerichtet waren. Denn an dem Grundgedanken dieser Gesetzgebung, daß der Landesfürst wie im Staat, so auch in der Kirche zu regieren habe, wurde festgehalten wie an einem Axiom. Modificationen im einzelnen wurden zugestanden, wenn der practische Nutzen derselben auf der Hand lag; aber an den Grundsatz durfte nicht gerührt werden.

Auch unter der Regierung des Kaisers Ferdinand dauerte das josephinische System im wesentlichen unverändert fort. Die Neuerungen auf kirchenpolitischem Gebiet betrafen nur Gegenstände untergeordneter Art. Wie ein Palladium bewahrte die Büreaucratie die josephinischen Einrichtungen, wie eine Henne ihre Küchlein barg sie alle die überlieferten Gesetze und Verordnungen unter ihre schützenden Flügel. Aber der einmal im Clerus erwachte Geist der Freiheit und Unabhängigkeit ließ sich nicht mehr bannen; er erstarkte von Jahr zu Jahr. Kirchliche Vorgänge im Auslande, namentlich das bedeutende kölnische Ereigniß, äußerten eine mächtige Rückwirkung auf Oesterreich. Die Ueberzeugung, daß ein Tag der Erlösung für die Kirche in Oesterreich kommen werde, wurde immer allgemeiner.

Veranschaulichen wir uns nun, bevor wir unsern Blick auf die Veränderungen richten, welche nach der Thronbesteigung Franz Joseph's I. eintraten, in allgemeinen Zügen die Lage der Verhältnisse in den deutschen Erblanden zu Ende der Regierung des Kaisers Ferdinand. Wir werden dann besser im Stande sein die neue Gesetzgebung critisch zu würdigen.

Die catholische Kirche ist die privilegirte Staatskirche. Neben ihr sind von christlichen Religionsparteien tolerirt: die augsburgische und helvetische Confession und die nichtunirten Griechen. Alle andern Glaubensbekenntnisse sind schlechthin ausgeschlossen. Wer sich zu keiner dieser geduldeten Confessionen bekennen will, wird rechtlich für einen Catholiken angesehen. Die Anhänger eines tolerirten Bekenntnisses haben freie Privatübung ihrer Religion und dürfen für hundert Familien oder fünfhundert Personen ein

eignes Bethaus und eine Schule haben; aber ihre Bethäuser haben kein Geläute, keine Glockenthürme, keinen öffentlichen Eingang. Ihre Geistlichen können die Glaubensgenossen besuchen, ihnen das Abendmahl reichen und öffentliche Begräbnisse halten. Aber die Stolgebühren und Zehnten sind den catholischen Pfarrern vorbehalten. Diese haben auch allein die Tauf-, Trauungs- und Todtenbücher zu führen. Die catholischen Pfarrer dürfen bei Angehörigen der tolerirten Confessionen aushülfsweise Taufe, Trauung mit bürgerlicher Wirkung und Begräbniß vornehmen, nicht umgekehrt die evangelischen Pastoren bei catholischen Personen. Die Aufgebote müssen für nichtcatholische Brautleute auch in der catholischen Kirche vorgenommen werden. Die Trauung kann bei gemischten Ehen mit bürgerlicher Wirkung nur von den catholischen Pfarrern vorgenommen werden. Bei gemischten Ehen folgen alle Kinder dem Vater, wenn er catholisch ist; im umgekehrten Fall findet Theilung nach dem Geschlecht statt. Der Uebertritt von der catholischen Kirche zu einem bloß tolerirten Bekenntniß ist nur unter Beschränkungen gestattet, die für den Uebertritt zur catholischen Kirche nicht bestehen. Die tolerirten Confessionen dürfen keinem Catholiken zu ihren religiösen Zusammenkünften den Zutritt gestatten; auch bei dem häuslichen Privatunterricht ihrer Prediger darf kein Catholik anwesend sein. Kranke, die einer tolerirten Confession angehören, dürfen einen einmaligen Besuch des catholischen Seelsorgers nicht zurückweisen. In Summa, es existirt weder eine vollkommene Religionsfreiheit, noch auch nur eine Parität der gesetzlich bestehenden Confessionen.

Trotz der großen äußern Vorzüge, welche die catholische Kirche genoß, war sie aber weit entfernt davon frei zu sein.

Erstens. Gesetzgebung. Die Autonomie bildet ein Lebensprincip der Kirche. In der von Christus ihr ertheilten Vollmacht ist die gesetzgebende Gewalt in ihren eignen Angelegenheiten als ein wesentlich integrirendes Moment enthalten. Die Hauptquelle des in Oesterreich geltenden Kirchenrechts bildeten aber nicht die Gesetze der Kirche, sondern die k. k. politischen Verordnungen. Die Vorschriften des allgemeinen Kirchenrechts galten in Oesterreich nur soweit, als der Landesfürst sie gelten ließ.

Zweitens. Stellung des Papstes. Nach dem geltenden Recht der catholischen Kirche ist der Papst ihr Oberhaupt, Centrum der kirchlichen Einheit. Es ist daher ein Postulat der kirchlichen Freiheit, daß der Zusammenhang mit ihm nicht gestört, der Verkehr mit ihm nicht gehemmt sei. Nach dem in Oesterreich geltenden Recht war die Freiheit des Verkehrs mit dem Papst wesentlich beschränkt, der unmittelbare Zusammenhang so gut wie aufgehoben. Wenn von Rom eine Verfügung erwirkt werden sollte, so war dazu die staatliche Erlaubniß erforderlich. Der Verkehr wurde durch staatliche Organe vermittelt, theils durch die Hof- und Staatscanzlei, theils durch den Agenten, den die Regierung in Rom bestellt hatte. Die Anordnungen des Papstes und der römischen Curie bedurften zu ihrer Kundmachung und Vollziehung des landesherrlichen Placet. Dieses Placet wurde aber nie ertheilt, wenn die Urkunde nicht von dem k. k. Agenten eingesehen war; auch dann nicht, wenn ausnahmsweise die Erwirkung der Verfügung durch einen Privatagenten verstattet war. Die Päpste haben im Lauf der Zeit manche Attribute einer gesteigerten monarchischen Gewalt erworben, über deren Zweckmäßigkeit in der Kirche selbst verschiedene Ansichten bestehen. Es

ist aber eine in der kirchlichen Freiheit begründete Forderung, daß die Aufhebung dieser Befugnisse nur im Weg der kirchlichen Gesetzgebung selbst, nicht durch das Machtgebot des Staats erfolge. In Oesterreich waren durch weltliche Verordnungen verschiedene dieser päpstlichen Reservatrechte wegdecretirt oder doch wesentlich beschränkt worden. So die Exemtionen der Klöster von der bischöflichen Jurisdiction, das Verleihungsrecht für reservirte Beneficien, das Recht in vorbehaltenen Fällen zu absolviren u. s. w.

Drittens. Rechte der Bischöfe. Die Verfassung der Kirche verleiht den Bischöfen die Gewalt ihre Sprengel nach den Kirchengesetzen zu regieren und zu verwalten. Nach dem in Oesterreich geltenden Recht war ihnen verwehrt in Gegenständen ihrer Amtsgewalt Belehrungen und Anordnungen ohne Genehmigung der Staatsbehörden zu erlassen. Ihre Freiheit zur Ertheilung der höheren Weihen war durch die Vorschriften der Staatsgesetze beschränkt. Die Erziehung und Bildung der Candidaten des geistlichen Standes stand unter der Gesetzgebung und Controle des Staats. Die Ordnung des Gottesdienstes war durch den Staat bis in das kleinste Detail vorgeschrieben, das kirchliche Begräbniß durch Anordnungen des Staats geregelt. Die Errichtung von Pfarren war dem Landesfürsten vorbehalten. Die meisten Dignitäten und Canonicate wurden durch ihn vergeben. In der Verleihung der übrigen kirchlichen Aemter waren die Bischöfe durch zahlreiche Patronatrechte des Landesherrn beschränkt, indem man nicht bloß die an den Gütern der aufgehobenen Klöster haftenden Patronate, sondern auch diejenigen, welche den klösterlichen Genossenschaften als solchen gehört hatten, für den Landesherrn in Anspruch nahm, ja selbst ein Patronatrecht über ehemals eigne Pfarren der auf-

gehobenen Stifte und Klöster ihm zuschrieb. Die Pfarrconcursprüfungen waren durch die weltliche Gesetzgebung geregelt. Die Dispensationen von ihnen wurden durch die Regierung ertheilt, außerordentliche Prüfungen durch sie bewilligt.

Viertens. Ernennung und Einsetzung der Bischöfe. Die Besetzung der großen Mehrzahl der Bisthümer geschah durch landesfürstliche Ernennung. Für die Einweisung des neuen Bischofs in den Besitz bestand ein vom Staat vorgeschriebenes Ceremoniell. Sie wird ausgeführt durch einen landesfürstlichen Commissär im Namen des Landesherrn. In einer Anrede des Commissärs an den Bischof wird dieser mit den Erwartungen, welche der allerhöchste Auftraggeber von dem Eifer des Bischofs für die Religion hege, bekannt gemacht. Der Bischof unterschreibt einen Revers, in dem er unter anderm anerkennt, daß der Kaiser ihm das Bisthum sammt allen seinen Einkünften, Nutzungsrechten und Gerechtsamen verliehen habe.

Fünftens. Kirchliche Gerichtsbarkeit. Jede Jurisdiction der Kirche in rein bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten und über Verbrechen, insofern sie bürgerlich strafbar sind, hat aufgehört. Die Kirche in Oesterreich hat nach dieser Richtung vollkommen den Staatscharacter abgestreift. Aber die Kirche ist auch auf ihrem eignen Gebiet wesentlich eingeschränkt. So in der Disciplinargerichtsbarkeit über ihre Diener. Die Entziehung eines Amts und einer Pfründe, sei es auf Zeit, sei es auf immer, soll nur durch die weltliche Behörde geschehen. In seiner Eigenschaft als Seelsorger wird der Geistliche für einen Diener nicht bloß der Kirche, sondern auch des Staats angesehen. Die Bestrafung eines Seelsorgers als solchen ist daher nicht bloß Sache der geistlichen Behörde, sondern auch der Staatsverwaltung. Wo es nöthig wird, verhängt die Letztere

wegen Amtsvergehen der Seelsorger auch weltliche Strafen. Geistliche — auch gegen ihren Willen und selbst lebenslänglich — zur Correction oder Strafe in klösterlicher Zucht zu halten steht den Bischöfen frei. Bei allen sonstigen Beschränkungen der Kirche hat sich also noch dieser Rest weltlicher Zwangsgewalt erhalten. Daran ändert auch im Wesen nichts, daß die zu diesem Zweck errichteten Anstalten unter Aufsicht des Staats stehen und die Sträflinge den Recurs an die weltliche Behörde haben. Dasselbe gilt von der Strafgewalt der Ordensobern. Was aber die gemeinen kirchlichen Censuren und Strafen betrifft, so hatte jede Rückwirkung derselben auf bürgerliche Rechte längst aufgehört. Trotzdem ist für die Excommunication das schon zur Zeit Maria Theresia's geltende Recht, daß sie nur unter Mitwirkung staatlicher Organe verfügt und mit Genehmigung der weltlichen Behörde kundgemacht werden darf, nicht aufgehoben. Und für die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses sind die weltlichen Gesetze maßgebend.

Sechstens. Eherecht. Die kirchliche Gesetzgebung und die Entscheidungen der geistlichen Gerichte in Ehesachen haben keine Geltung mehr für das bürgerliche Rechtsgebiet. Das ist an und für sich keine Beeinträchtigung des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Freiheit. Es ist die Wiederherstellung des normalen Verhältnisses. Aber die staatliche Gesetzgebung hat sich nicht mit der Scheidung der beiden Gebiete, des Staats und der Kirche, begnügt; ihre Vorschriften involviren einen schreienden Gewissenszwang für Bischöfe und Pfarrer. Bei Ehehindernissen, welche dem bürgerlichen und kirchlichen Recht gemeinsam angehörten, kamen freilich Conflicte nicht mehr vor, da hier die weltliche Dispensation niemals erfolgte, wenn die kirchliche verweigert war,

„um unangenehme Collisionen zwischen den beiden Gewalten und Aergerniß beim Volk zu vermeiden". Wenn aber bei bloß kirchlichen Hindernissen ein Pfarrer die Trauung oder ein Bischof die Dispensation, um die er von der Partei angegangen war, verweigerte, so wurde auf Beschwerde dem Consistorium oder Pfarrer die unverzügliche Trauung aufgegeben. Und die Zahl solcher kirchlichen, vom bürgerlichen Recht nicht recipirten Ehehindernisse war keineswegs geringe. Die officielle Rechtsansicht ist, daß durch den von den Landesgesetzen als gültig anerkannten Vertrag die Materie des Sacraments vorhanden sei und daher von der Kirche die erforderliche Mitwirkung nicht versagt werden könne, wenn nur alle sonstigen gesetzlichen Erfordernisse existirten. Das gehe nicht an, daß über einen und denselben Gegenstand eine verschiedene Gesetzgebung bestehe. Als daher im Jahr 1794 der Bischof von Augsburg einem Pfarrer verboten hatte zwei Brautleute zu trauen, bevor nicht das für sie — nach dem kirchlichen, aber nicht nach dem bürgerlichen Gesetz — bestehende Ehehinderniß der Verwandtschaft durch kirchliche Dispensation gehoben sei, befahl der Kaiser die Sperrung der Temporalien des Pfarrers bis zur ertheilten Einsegnung. Und als der Fürstbischof von Brixen vier Jahre später einem Soldaten die Eingehung einer zweiten Ehe nicht gestatten wollte, weil die früher von ihm geschlossene Ehe nicht durch den Tod gelöst, sondern nur von der weltlichen Behörde wegen mangelnder Erlaubniß des militärischen Vorgesetzten für nichtig erklärt war, entschied der Kaiser, daß dem Bischof die Temporalien zu sperren seien. Von einem gründlichen Kenner der österreichischen Gesetzgebung und Praxis erfahren wir, daß aus der späteren Zeit von dem Vorkommen ähnlicher Conflicte nichts mehr bekannt sei. Er selbst scheint anzunehmen,

daß die Ursache weniger in der Connivenz des Staats als in dem Gehenlassen der Geistlichkeit zu suchen sei.

Siebentens. Orden und Klöster. Im wesentlichen bestehen die josephinischen Gesetze fort. Die Verbindung mit den Ordensgeneralen und alle Exemtionen von der bischöflichen Jurisdiction sind aufgehoben. Die Bedingungen der Aufnahme und der gültigen Ablegung der Ordensgelübde, die Rechte und Pflichten der Ordensobern, die klösterliche Disciplin, die Verhältnisse des Klostervermögens sind durch die Staatsgesetzgebung geregelt. Nur die Orden, welche sich mit der Erziehung der Jugend und dem höheren Unterricht beschäftigen, sind in der Zahl der aufzunehmenden Candidaten unbeschränkt. Die übrigen dürfen die vorgeschriebene Zahl nicht überschreiten. Die Aufnahme von Novizen erfordert die Genehmigung der Regierung. Indessen war doch schon im Jahr 1811 verordnet worden, daß den Stiften und Klöstern die Aufnahme von Novizen nicht nur nicht zu erschweren, sondern dieselben auch zur Erzielung eines vermehrten Nachwuchses anzueifern seien. Am 22. December 1827 gab der Kaiser die Errichtung von Stiften und Klöstern, die einem rein contemplativen Leben gewidmet seien, wieder frei. Wir haben gesehen, daß Joseph II. sie für unnütz erklärt hatte.

Achtens. Das kirchliche Vermögensrecht. Wie in andern Ländern, so war auch in Oesterreich die Kirche seit Jahrhunderten durch Amortisationsgesetze vielfach in der Freiheit des Vermögenserwerbs beschränkt. Die volkswirthschaftlichen Gründe, welche früher bestehen mochten, waren längst hinweggefallen. Trotzdem dauerten diese Gesetze fort. Der Staat schrieb sich ein Obereigenthum an dem Kirchengut zu. Die kirchlichen Güter wurden zum Theil unter Aufsicht und Mitwirkung der kirchlichen

Behörden, zum Theil von diesen allein verwaltet. Jede Veräußerung der Kirchengüter ohne Genehmigung des Staats war nichtig und mit Strafe bedroht.

Das also war die Lage der catholischen Kirche in Oesterreich bis zum Jahr 1848. Sie war privilegirt und herrschend auf Kosten der eignen Freiheit. Mit dem besagten Jahr tritt der Wendepunct ein. Eine neue Zeit beginnt, deren Signatur die **Freiheit auf religiösem und kirchlichem Gebiet** bildet.

Indem ich an diesen Punct meiner Darstellung gelangt bin, vermag ich es nicht, so sehr ich auch fürchten muß als aufdringlich und unbescheiden zu erscheinen, eine persönliche Bemerkung zu unterdrücken.

Ich bin so glücklich seit meinen Jünglingsjahren einem kleinen Kreis von räumlich meistens weit getrennten, aber geistig um so enger verbundenen Freunden anzugehören. Als die Stürme des Jahrs 1848 plötzlich hereinbrachen, da zögerte keiner von uns, ohne daß eine Verständigung unter uns Statt gefunden hätte, ja auch nur möglich gewesen wäre, die Partei der bedrohten Rechtsordnung zu ergreifen. Was bestimmte uns dazu? Waren wir Widersacher der Ideen, welche die revolutionäre Bewegung auf ihre Fahne geschrieben hatte? Gewiß nicht. Wir alle hatten bis zum Jahr 1848, jeder auf seinem Platz und jeder nach der ihm von Gott verliehenen Einsicht und Kraft, für das köstliche Gut der Freiheit auf allen Lebensgebieten gestritten. Freiheit des Gewissens, der Rede, der Lehre, der Presse, der Person, der Association, Unabhängigkeit der Rechtspflege, repräsentative Verfassung des Staats, Selbstregierung der kleineren Kreise, das waren die Ideen, von denen auch unsre Herzen erfüllt

waren, die Ziele unsres Hoffens und Strebens. Keiner von uns hat mit Wissen und Willen nach der entgegengesetzten Richtung jemals auch nur die kleinste Concession gemacht, keiner von uns aus Nützlichkeitsrücksichten seine Ueberzeugung zum Opfer gebracht. Auch war uns allen klar, daß, wenn nicht rechtzeitig auf friedlichem Weg ein Umschwung der Dinge eintrete, wenn nicht von freien Stücken das herrschende System büreaucratischer Vielregiererei und polizeilicher Bevormundung aufgegeben werde, der gewaltsame Umsturz erfolgen müsse. Es hat auch nicht an dem Mann der Wahrheit unter uns gefehlt, der seine warnende Stimme öffentlich erhob und mit prophetischem Geist verkündigte, daß eine Zeit allgemeinen Abfalls kommen werde, in der wenige treu befunden würden. Aber es war die Stimme des Rufenden in der Wüste.

Also nicht deshalb waren wir Gegner der Revolution, weil wir ihre ostensibeln Ziele mißbilligten. Auch nicht deshalb, weil wir materiell durch sie verlieren konnten. Wir alle konnten höchstens durch die Revolution gewinnen. Wer Carrière machen will, muß mit dem Strom schwimmen. Sondern deshalb, weil wir Feinde willkürlicher Gewalt waren, komme sie nun von oben oder unten, weil wir Treubruch und Verrath verabscheuten und die Gunst der bethörten Menge verachteten. Die politische Freiheit, die socialen Fortschritte, die wir erhofften und ersehnten, sollten — das stand bei uns unerschütterlich fest — nur auf dem Weg friedlicher Reformen, historisch-organischer Entwickelung, nicht durch gewaltsame Umwälzung gewonnen werden.

Wenn wir daher später, nachdem die Wogen sich beruhigt und die Wasser der Revolution sich verlaufen hatten, manche der neuen Errungenschaften — freilich nur mit der Rechtswohlthat

des Inventars — freudig acceptirt haben, so ist das kein Widerspruch. Umgekehrt, wir sind der Ueberzeugung, daß grade wir und alle, die gleich uns die Revolution bekämpft haben, vor allen Andern berechtigt sind uns dessen zu freuen, wenn neues Leben aus den Ruinen erblüht ist. Daß in dem großen Plan der göttlichen Weltordnung auch das Aergerniß bestimmt ist heilsame Früchte zu bringen, haben wir nie bezweifelt; aber auch das nicht, daß dessen ungeachtet das Aergerniß immer Aergerniß bleibt. Wenn übrigens etwas uns zur Genugthuung — nicht zur Freude — gereichen kann, so ist es das, daß viele von denen, die in den Revolutionsjahren die Worte Freiheit und Recht im Munde führten, auch jetzt noch unsre Gegner sind, weil sie die wahre Idee der Freiheit und Gerechtigkeit, die sie niemals erkannt haben, in den Besitz der Macht gelangt, mit Füßen treten.

Ich kehre zu meinem Thema zurück.

Die Verfassung vom 25. April 1848 sicherte allen österreichischen Staatsbürgern die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit und allen gesetzlich anerkannten Glaubensbekenntnissen die freie Ausübung des Gottesdienstes zu.

Nicht volle zwei Monate nach der Thronbesteigung des Kaisers Franz Joseph I., am 30. Januar 1849, wurde den beiden evangelischen Kirchen die Gleichberechtigung mit der catholischen Kirche in Betreff des Uebertritts, der Tauf-, Trauungs- und Sterberegister, der Stolgebühren und des Aufgebots gewährt.

Das kaiserliche Patent vom 4. März 1849, welches mit der Verfassung von demselben Datum an die Stelle der Aprilverfassung trat, erklärte das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung für ein Grundrecht jeder gesetzlich anerkannten

Kirche oder Religionsgesellschaft, das Recht der häuslichen Religionsübung für ein Grundrecht jedes Bekenntnisses; es setzte fest, daß der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte von dem religiösen Bekenntniß unabhängig sei; es gewährleistete den anerkannten Confessionen die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten und sicherte ihnen den Besitz und Genuß der für hre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde zu; es erklärte das Recht Unterrichts- und Erziehungsanstalten zu gründen für ein Grundrecht jedes Staatsbürgers und erkannte endlich an, daß der Religionsunterricht in den Volksschulen eine Angelegenheit der betreffenden Kirche oder Religionsgesellschaft sei.

Der österreichische Episcopat, der auf die Einladung des Cultus- und Unterrichtsministers Grafen Stadion am 30. April desselben Jahrs zusammengetreten war um auf dieser neu gelegten Basis über die Stellung der catholischen Kirche in Oesterreich zu berathen, erkannte in einer Denkschrift vom 30. Mai mit Dank an, daß durch diese Festsetzungen der catholischen Kirche die Aussicht auf eine wohlthätige Veränderung ihrer Stellung eröffnet werde. Er glaubte aber doch eine Aeußerung seines Bedauerns nicht unterdrücken zu sollen. Er hielt nämlich dafür, daß es den Grundsätzen der Gerechtigkeit entsprochen haben würde dem Anspruch auf besondre Berücksichtigung, den die catholische Kirche durch die überwiegend große Anzahl ihrer Glieder in Oesterreich vor andern Religionsgesellschaften voraus habe, Ausdruck zu verleihen. Ich kann diese Ansicht nicht theilen. In den Zusammenhang einer Erklärung der Grundrechte gehörte, wie mir scheint, nicht der Hinweis auf solche positive Rechtsverhältnisse, welche ohne Beeinträchtigung andrer Con-

fessionen — denn nur um solche Rechtsverhältnisse konnte es sich natürlich handeln — zwischen dem Staat und der catholischen Kirche bestehen sollten.

Aber freilich waren in diesen allgemeinen Bestimmungen nur die Grundprincipien enthalten. Es war insbesondre ausgesprochen, daß die im Staat anerkannten Kirchen frei und unabhängig seien. Dies galt also auch für die catholische Kirche. Die Durchführung dieses Grundsatzes in allen seinen Consequenzen war der Zukunft vorbehalten.

Um was es vor allem sich handelte, war die Beseitigung derjenigen Einrichtungen und Gesetze, welche der nunmehr im Princip anerkannten Freiheit der Kirche im Wege standen. Aber damit allein war es nicht gethan. Der Kaiser hatte das Erlösungswort gesprochen; er hatte erklärt, daß die bisher bestehende Abhängigkeit der Kirche vom Staat aufhören solle. Aber er hatte nicht erklärt, daß nun auch jede Verbindung zwischen den beiden Mächten überhaupt aufhören solle. Es giebt eine falsche Verbindung, welche das immanente Wesen dieser beiden Ordnungen — zu ihrer beider großem Schaden, vorzugsweise aber zum Schaden der Kirche — ignorirt. Diese sollte fortan gelöst sein. Aber es giebt auch eine auf richtigen Grundsätzen beruhende Verbindung, die auf beiderseitige Förderung gerichtet ist und auf welche ohne Nachtheil für beide Theile — vorzugsweise aber für den Staat — nicht verzichtet werden kann und auch nicht verzichtet war.

Also nicht um das Wegräumen und Lösen allein, sondern auch um das Aufbauen und Befestigen handelte es sich.

Das Resultat der Verhandlungen des Episcopats mit dem Ministerium waren zwei kaiserliche Verordnungen. Durch die

erste, vom 18. April 1850, wurde der Verkehr mit dem Papst freigegeben, das Placet für päpstliche Erlasse aufgehoben, die Ausübung des bischöflichen Hirtenamts von der Fessel der staatlichen Bewilligung befreit, die Beschränkungen der Kirchengewalt in der Verhängung von Kirchenstrafen beseitigt, die Befugniß Geistliche zu suspendiren und ihrer mit dem Amt verbundenen Einkünfte verlustig zu erklären der kirchlichen Gerichtsbarkeit zurückgegeben und für die Durchführung solcher Erkenntnisse die Hülfe des weltlichen Arms in Aussicht gestellt unter Vorbehalt des Rechts der Prüfung, daß ordnungsmäßig, d. h. den Kirchengesetzen gemäß, verfahren sei.

Durch die zweite kaiserliche Verordnung, vom 23. April, wurde verheißen, daß keiner an öffentlichen Anstalten als catholischer Religionslehrer oder Lehrer der Theologie wirken solle, der nicht vom Bischof die Ermächtigung habe. Es wurde das Recht der Bischöfe anerkannt ihren Alumnen auch für die Universitätsstudien maßgebende Directiven zu ertheilen und die Prüfungen über diese Studien statt an der Facultät, einer Staatsanstalt, in ihren Seminarien halten zu lassen. Daß die Befugniß der Bischöfe eigne Unterrichtsanstalten zu haben und diese selbständig zu leiten nach dem Patent vom 4. März 1849 schon in den allgemeinen staatsbürgerlichen Rechten enthalten sei, war in dem Vortrag des Cultus- und Unterrichtsministers Grafen Thun an den Kaiser vom 13. April 1850 ausdrücklich anerkannt.

Es folgen jetzt noch mehrere auf kaiserlichen Resolutionen beruhenden Ministerialverordnungen. In der Verordnung vom 30. Juni desselben Jahrs wurde die Bewilligung ertheilt, daß die theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten den Beschlüssen der bischöflichen Versammlung des Jahrs 1849 gemäß

eingerichtet wurden, unter dem Vorbehalt, daß keine Abänderung ohne Verständigung mit der Regierung verfügt werde. In der Verordnung vom 15. Juli wurde anerkannt, daß die Examinatoren bei Pfarrconcursprüfungen von den Bischöfen zu bestellen seien; es wurden zugleich die für diese Prüfungen bestehenden staatlichen Anordnungen für den Fall außer Anwendung gesetzt, daß dieselben den von der bischöflichen Versammlung gefaßten Beschlüssen gemäß gehalten würden. Ebenso wurde ausgesprochen, daß es jedem Bischof freistehen solle den Gottesdienst in seiner Diöcese im Sinn der Beschlüsse eben dieser Versammlung zu ordnen.

So waren denn allerdings die wichtigsten Schranken der freien kirchlichen Bewegung gefallen. Das josephinische System war in seinen Grundmauern umgestürzt. Aber durchweg reines Haus war nicht gemacht. Mancher Pfeiler, mancher Block des alten Baues ragte noch hinein in die neue Zeit. Und die zuletzt gedachten Ministerialverordnungen könnten sogar den Verdacht zu rechtfertigen scheinen, daß der Wahn des staatlichen Jus circa sacra noch keineswegs ganz geschwunden sei. War dem in der That so? Hatte der Staat noch nicht das Herz gewonnen die Kirche auf ihrem eignen Gebiet ganz sich selbst zu überlassen?

Die Erklärung liegt, wie mir scheint, in Folgendem. Die Regierung hatte die richtige Einsicht, daß das Werk mit dem Wegräumen der alten Gesetzgebung, mit dem Freisprechen der Kirche allein noch nicht vollendet sei, sondern, daß es nun darauf ankomme ein die Unabhängigkeit der beiden Gebiete voraussetzendes und wahrendes, aber zugleich fruchtbares, auf directe Förderung gerichtetes Verhältniß zwischen Kirche und Staat zu begründen. Das machte eine Verständigung der beiden Factoren nöthig. Es

waren dem Staat Rechte einzuräumen, welche er an sich nicht hatte; es waren der Kirche Rechte einzuräumen, welche sie an sich nicht hatte. Wo aber war auf kirchlicher Seite das Organ für eine solche Verständigung zu suchen? Die bischöfliche Versammlung war keine verfassungsmäßige Repräsentation der Kirche, auch nicht der Kirche in Oesterreich, welche bindende Beschlüsse hätte fassen können. Sollte die Regierung mit jedem einzelnen Bischof pactiren? Es waren auch solche Fragen festzustellen, die außerhalb der Rechtssphäre eines einzelnen Bischofs lagen. Offenbar war nach der ganzen Lage der Sache und der in Wirksamkeit stehenden Verfassung der Kirche das einzig berufene Organ der Papst.

Schon in einem Vortrag vom 7. April 1850 an den Kaiser hatte der Cultus- und Unterrichtsminister die Ansicht ausgesprochen, daß die der Kirche zurückgegebene Freiheit es nothwendig mache die Neugestaltung ihres Verhältnisses zum Staat im Wege der Vereinbarung durchzuführen. Die bischöfliche Versammlung sei keine kirchliche Synode gewesen und habe nicht für ihre Mitglieder, noch weniger für die Nachfolger derselben eine Rechtsverbindlichkeit zur Beobachtung der gefaßten Beschlüsse begründen können. Der Staat habe daher nicht die erforderliche Garantie, wo es sich um bindende Zusicherungen von kirchlicher Seite handle. Eine solche Bürgschaft könne nur durch das Einvernehmen mit dem päpstlichen Stuhl erzielt werden.

Ein Concordat mit der Kirche war ein Bedürfniß für den Staat, weil es sich nicht bloß um die Aufhebung von beschränkenden Gesetzen handelte, auch nicht bloß um Verwilligungen an die Kirche durch den Staat — beides hätte der Staat auch durch einseitige Gesetzgebung bewirken können —,

sondern, weil der Staat seinerseits auch von der Kirche Verwilligungen und Zugeständnisse begehrte. Es ist z. B. ein in der Kirchenverfassung begründetes Recht der Kirche selbständig ihre Sprengel zu errichten und deren Gränzen zu bestimmen, ein Recht der Bischöfe in ihren Diöcesen geistliche Orden und Congregationen einzuführen, ein Recht der Kirche ihre Güter selbst zu verwalten, frei zu veräußern und zu belasten, ein Recht der Bischöfe alle kirchlichen Aemter, wenn nicht eine Beschränkung durch positiven Rechtstitel begründet ist, frei zu vergeben. Wenn daher der Staat oder der Landesfürst befugt sein will einen rechtmäßigen Einfluß auf diese Angelegenheiten zu üben, so ist dies nur durch eine von der Kirche ihm zu gewährende Verwilligung möglich.

Noch aus einem zweiten Grunde war eine Vereinbarung mit der Kirche ein Bedürfniß. Die Gränzen zwischen Staat und Kirche waren seit lange her in Verwirrung gerathen. Im Mittelalter hatte die selbst zum Staat gewordene Kirche vielfach auf das seinem Wesen nach ihr fremde Gebiet übergegriffen und Functionen sich angemaßt, welche nicht ihr, sondern dem Staat gebührten. Seit den Zeiten der Reformation hatte das Blatt angefangen sich zu wenden; in steigendem Maß war die Kirche in die Abhängigkeit des Staats gerathen, bis sie zuletzt zu einer Polizeianstalt des Staats geworden war. Wiederum ein großer historischer Wendepunct war eingetreten. Der Staat hatte die ernste Absicht der Kirche zurückzugeben, was er ihr widerrechtlich entzogen hatte und die Selbständigkeit der Kirche auf ihrem eignen Gebiet nach allen Richtungen hin zu respectiren. Damit aber dieser Vorsatz zur Ausführung gelange, war vor allen Dingen nöthig, daß über die Gränzen der beiden Gebiete kein Zweifel

bestehe, daß jede Ungewißheit in diesem Punct gehoben sei. Wie aber sollte das bewirkt werden? Sollte der Staat es unternehmen nach eignem Ermessen einseitig die Gränzen zu bestimmen? Das war möglich, und zwar war es möglich ohne jede Verletzung des fremden Rechts in der Sache. Aber war der Staat sicher, daß seine Ansicht in allen Beziehungen auch die Ansicht der Kirche sein werde? Dann konnte der Staat sich mit dem Bewußtsein trösten, daß er in der reinsten Absicht und nach bestem Wissen gehandelt habe. Aber der Staat wollte nicht bloß platonisch der Idee der Gerechtigkeit genugthun, er wollte auch die Früchte genießen, er wollte in Frieden leben mit der Kirche. Es mußte ihm daher daran gelegen sein das Rechtsgebiet der Kirche nicht nur an und für sich nicht zu verletzen, sondern auch für das Bewußtsein und unter der freien Anerkennung der Kirche nicht. Es gab Puncte, auf denen es schwer war aus dem Princip heraus die richtige Gränze mit Sicherheit zu bestimmen. Hier lag es in der Ebenbürtigkeit der beiden Theile, daß nur das Arbitrium boni viri oder Uebereinkommen entscheiden konnte. Es gab andre Puncte, in denen die Kirche grundsätzlich noch immer ihre Prätentionen auf Uebung einer weltlichen Gewalt festhielt, in denen aber der Staat nicht nachgeben konnte ohne gegen die eigne bessere Erkenntniß und gegen das wahre Interesse der Kirche selbst zu handeln. Der absolute Staat hatte mit der ächten Freiheit der Kirche auch diese angemaßten Attribute der kirchlichen Gewalt mit Beschlag belegt. Der wiedergeborene Rechtsstaat, welcher die Fesseln der Kirche löste, war nicht gewillt mit ihrem ächten Eigenthum auch jene apocryphen Rechte an die Kirche zurückzugeben. Handelte er aber nicht würdiger und loyaler, wenn er auch hier den Machtspruch verschmähte?

Bevor ich mich zum Concordat selbst wende, muß ich noch die historischen Thatsachen erwähnen.

Mit der Verfassung vom 4. März 1849 wurden auch die unter gleichem Datum kundgemachten Grundrechte außer Kraft gesetzt. In dem dies verfügenden kaiserlichen Patent vom 31. December 1851 wurde vorbehalten die einzelnen Puncte jener Grundrechte durch eigne Gesetze zu regeln, „insofern ... nicht bereits besondre Bestimmungen erfolgt sind". Damit war die fortdauernde Geltung der kaiserlichen Verordnungen vom 18. und 23. April, das Verhältniß der catholischen Kirche zur Staatsgewalt und zum öffentlichen Unterricht betreffend, und der damit zusammenhängenden Ministerialverordnungen anerkannt. Zugleich aber war ausdrücklich erklärt, „daß Wir jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft in dem Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, dann in der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten, ferner im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde erhalten und schützen wollen, wobei dieselben den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen bleiben". Es waren mindestens für die anerkannten Confessionen die in den Grundrechten enthaltenen Zusicherungen aufrechterhalten. Von der Glaubens- und Gewissensfreiheit der Angehörigen nicht anerkannter Confessionen ist dagegen nicht die Rede. Diese war also vorläufig in Vergessenheit gerathen.

Die Clausel, daß die anerkannten Confessionen den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen seien, findet sich schon in dem Patent vom 4. März 1849. Sie ist in diesem Zusammenhang unpräjudicirlich. Natürlich konnte es nicht die Absicht sein mit der einen

Hand zurückzunehmen, was mit der andern gegeben war. Das aber würde der Fall sein, wenn mit diesen Worten ausgedrückt sein sollte, daß die Staatsgewalt sich vorbehalte die eben anerkannte Kirchenfreiheit nach ihrem eignen Ermessen aufzuheben oder zu beschränken. Daher war denn auch in dem Vortrag des Cultus- und Unterrichtsministers an den Kaiser vom 7. April 1850 hervorgehoben, daß jene Worte im Sinn des Gesetzgebers auf die Erfüllung jener allgemeinen Bürgerpflichten zu beziehen seien, „welche den Wirkungskreis der Kirche nicht beeinträchtigen, sondern vielmehr durch das Sittengesetz, welches sie verkündigt, geheiligt werden".

Die Verhandlungen über ein mit dem Papst zu schließendes Uebereinkommen hatten inzwischen ihren Anfang genommen. Ihr Hauptergebniß, das österreichische Concordat vom 18. August 1855, wurde durch das kaiserliche Patent vom 5. November desselben Jahrs kundgemacht. Im Artikel 35 desselben ist ausgesprochen, daß alle mit diesem feierlichen Vertrag in Widerspruch stehenden Gesetze, Anordnungen und Verfügungen als aufgehoben anzusehen seien und der Vertrag die Geltung eines Staatsgesetzes haben solle. Mit dieser Haupturkunde stehen noch einige andre Acte in wesentlichem Zusammenhang. Ich erwähne hier nur das Schreiben des Fürsterzbischofs von Rauscher an den Cardinal Viale Prelà vom 18. August, das Breve Pius' IX. an den österreichischen Episcopat vom 5. November 1855 und das kaiserliche Ehepatent vom 8. October 1856.

In dem Inhalt dieses Uebereinkommens lassen sich vier Hauptbestandtheile unterscheiden. Dasselbe enthält: 1. eine Anerkennung der Freiheit der Kirche nach den verschiedenen Richtungen der ihr zustehenden Gewalt; 2. Verwilligungen der Kirche

an den Staat; 3. Verwilligungen des Staats an die Kirche; 4. Gränzbestimmungen. Unter den vom Staat der Kirche eingeräumten Rechten (3) und in der Abgränzung der beiden Gebiete (4) finden sich auch solche Puncte, welche der wahren Idee des Verhältnisses nicht entsprechend sind. Davon soll zuletzt die Rede sein.

Erstens. Anerkennung der kirchlichen Freiheit.

Die Autonomie der Kirche, die nach der geltenden kirchlichen Verfassung dem Papst gebührende Stellung und Gewalt, das Recht der Bischöfe ihre Diöcesen nach Vorschrift der Kirchengesetze zu verwalten und zu regieren sind anerkannt. Es ist anerkannt, daß die landesfürstliche Ernennung der Bischöfe nicht, wie Joseph II. behauptet hatte, ein Majestätsrecht sei, sondern auf apostolischem (päpstlichem) Privileg beruhe, daß das Recht auf den Genuß der Kirchengüter aus der kirchlichen Einsetzung entspringe, die Besitzergreifung der Domkirchen und der damit verbundenen Güter durch die Bischöfe nach den kirchlichen Satzungen Statt zu finden habe. Es sind anerkannt: die unabhängige Gerichtsbarkeit der Kirche in kirchlichen Rechtsfällen, die Geltung der Kirchengesetze in Betreff der Orden und Congregationen, die unbeschränkte Erwerbsfähigkeit der Kirche, die Unverletzlichkeit und freie Verwaltung des kirchlichen Vermögens.

Zweitens. Verwilligungen der Kirche an den Staat.

Die Bischöfe sollen ihre Hirtenschreiben und andern Erlasse der Regierung zur Kenntnißnahme mittheilen; sie sollen von abzuhaltenden Synoden Anzeige erstatten und Synodalbeschlüsse der Regierung communiciren; sie sollen mit dieser sich verständigen bei der Gründung von Pfarren. Der Papst wird bei der Errichtung und Circumscription von Diöcesen sich mit der kaiser-

lichen Regierung in's Einvernehmen setzen. Der Papst gewährt dem Kaiser und seinen catholischen Nachfolgern das Privileg für alle Canonicate und Pfarreien zu präsentiren, welche einem auf dem Religions- oder Studienfonde beruhenden Patronatrecht unterstehen, obgleich von weltlicher Seite anerkannt wird, daß diese Fonde Kirchengut seien, und obgleich kein Zweifel sein kann, daß die meisten dieser Pfründen nach strengem Recht zur freien Verleihung der Bischöfe standen. Es sollen die Bischöfe die Kirchenämter an keine Geistlichen verleihen, welche dem Kaiser minder genehm sind, und ebenso zu Professoren und Lehrern an den Seminarien nur solche Personen bestellen, gegen welche in politischer Beziehung der Kaiser nichts einzuwenden hat. Die Bischöfe werden bei der Einführung von Orden und Congregationen sich mit der kaiserlichen Regierung in's Einvernehmen setzen. Die Kirchengüter sollen nicht verkauft und belastet werden ohne Einwilligung des Kaisers. Die Verwaltung der Güter des Religions- und Studienfondes soll — unter Mitaufsicht der Bischöfe — durch den Staat geschehen. Die früher vom Staat einseitig getroffene und darum rechtsungültige Verfügung, daß das Erträgniß der erledigten Pfründen dem Religionsfonde zufallen solle, wird bestätigt. In denjenigen Theilen der Monarchie, in denen kein Religionsfond besteht, soll eine gemischte Commission die Güter der erledigten Bisthümer und andrer Kirchenämter nach gemeinsam festgesetzten Bestimmungen verwalten.

Drittens. Verwilligungen des Staats an die Kirche.

Die religiöse Erziehung in allen öffentlichen Lehranstalten soll unter Leitung und Aufsicht der Bischöfe stehen. Niemand soll catholische Theologie, Catechetik und Religionslehre an einer öffentlichen Lehranstalt vortragen, der nicht vom Bischof die

Sendung und Ermächtigung erhalten hat. Die Bischöfe dürfen auf die theologischen Facultäten einen besondern Einfluß ausüben. Die Lehrbücher der catholischen Religion, welche für den Gebrauch an den Gymnasien und mittleren Schulen bestimmt sind, werden die Bischöfe festsetzen. Für die Bestellung der Religionslehrer an denselben Anstalten sollen die bereits bestehenden Anordnungen (vom 25. Juni 1850) in Kraft bleiben. Wenn ein Geistlicher wegen eines Verbrechens oder Vergehens vor ein weltliches Gericht gezogen ist, so ist der Bischof ohne Verzug davon in Kenntniß zu setzen. Bei Verhaftung und Festhaltung des Schuldigen sollen die dem geistlichen Stande schuldigen Rücksichten beobachtet werden. Bei Verurtheilungen zum Tode oder zu Kerker von mehr als fünf Jahren sollen stets die Acten mitgetheilt und dem Bischof ermöglicht werden den Schuldigen zu verhören. Dasselbe soll auf Verlangen des Bischofs bei geringeren Strafen geschehen. In Betreff des Orts und der Art der zu erleidenden Kerkerstrafe werden aus Rücksicht auf den geistlichen Stand einige Privilegien gewährt. Die Hülfe des weltlichen Arms wird für die Vollstreckung der bischöflichen Disciplinarerkenntnisse gegen Geistliche in Aussicht gestellt. (Soweit die verhängte Strafe ihrer Natur nach nicht die Gränzen der kirchlichen Gewalt überschreitet, ist dies den Grundsätzen der ächten Verbindung zwischen Staat und Kirche entsprechend.) Der Staat verspricht das Einkommen der bischöflichen Seminarien nach Bedürfniß zu ergänzen. Die Geistlichen sollen nach der Vorschrift der Kirchengesetze sowohl über ihren Nachlaß verfügen dürfen als auch ab intestato beerbt werden. Der Kaiser tritt an den Papst die Befugniß ab an sämmtlichen Domcapiteln die erste oder nach Umständen die zweite Würde zu verleihen. (Die Verleihung vieler

Dignitäten und Canonicate ist ein persönliches Recht des Kaisers, welches auf den Stiftungen Rudolph's IV. beruht. Der Kaiser tritt hier für die erste, beziehungsweise zweite Stelle dem Papst sein Recht ab.) Der Staat verspricht, sobald es möglich ist, bei ungenügend dotirten Pfarren die Congrua zu ergänzen. (Er übernimmt die Verpflichtung einem Uebelstande abzuhelfen, der zum Theil eine Consequenz seiner eignen Handlungen ist.) Er übernimmt die Verpflichtung den Religionsfond aus seinen Mitteln zu unterstützen. Studirende der Theologie, insofern sie Zöglinge eines bischöflichen Seminars sind oder einem Orden angehören, ebenso Novizen der Klöster sind vom Militärdienst frei.

Viertens. Abgränzung der Gebiete.

Für alle bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten und für solche Handlungen der Geistlichen, welche gegen die Strafgesetze des Staats verstoßen, wird die Competenz der weltlichen Gerichte anerkannt. Von Seite des Papstes wird das Princip gewahrt. Auf die Sache selbst bleibt das ohne Einfluß.

Ob Streitigkeiten über das Patronatrecht zu den kirchlichen oder zu den weltlichen Rechtssachen gehören, war bestritten. Die Kirche nahm sie für sich in Anspruch. Nach der in Oesterreich geltenden Gesetzgebung gehörten sie vor die weltlichen Gerichte. Das Concordat trifft ein Abkommen; es weist Streitigkeiten über ein geistliches Patronat den geistlichen, über ein weltliches Patronat den weltlichen Gerichten zu.

Der Staat hat, wie oben erwähnt wurde, seine Hülfe für die Vollstreckung bischöflicher Disciplinarerkenntnisse gegen geistliche Personen zugesagt. Während die Kirche des Mittelalters für diesen Zweck die unbedingte Gewährung des weltlichen Arms zu fordern sich berechtigt hielt, erkennt sie jetzt an, daß die

Bischöfe, indem sie den weltlichen Arm anrufen, auf Begehren solche Aufklärungen zu geben haben, welche eine Prüfung des Falls möglichmachen.

Während das canonische Recht die Leistung des Zehnten an die Kirche grundsätzlich postulirt, giebt der Papst zu, daß da, wo der Zehnt durch Staatsgesetze aufgehoben wurde, seine Wiederherstellung nicht gefordert werden solle.

Der absolute Staat hatte die Güter des von der Kirche aufgehobenen Jesuitenordens und der von ihm selbst rechtswidrig aufgehobenen Klöster, Stifte und Beneficien eingezogen und aus ihnen zwei Fonde gebildet, den Studien- und Religionsfond. Wer war das Subject dieser Güter? Die Kirche hatte durch ihre verfassungsmäßig berufenen Organe über die Bestimmung der Güter jener Corporationen und Stiftungen keine Verfügung getroffen. Die Provenienz der einzelnen Bestandtheile der genannten Fonde noch jetzt ausfindig zu machen, um so die Frage nach den berechtigten Subjecten zu entscheiden, war ein Ding der Unmöglichkeit. Auf der andern Seite war aber auch das gewiß, daß der Staat nicht Eigenthümer des Religionsfondes sei. Was sollte mit diesen Gütern gegenwärtig geschehen? Staat und Kirche wurden einig, daß unter Anerkennung des kirchlichen Eigenthums im allgemeinen diese Güter vorläufig wie bisher durch den Staat, und zwar unter Mitaufsicht der Bischöfe, verwaltet werden und die Einkünfte des Religionsfondes zu kirchlichen Zwecken, des Studienfondes aber für den catholischen Unterricht verwendet werden sollten. Die Auflösung des Religionsfondes für den Zweck der Bildung bleibender Dotationen wurde dem Einvernehmen der beiden Theile vorbehalten.

Ich wende mich jetzt zu denjenigen Bestimmungen, welche besser vermieden wären, weil sie auf einer principiell unrichtigen Anschauung über das Verhältniß von Kirche und Staat beruhen.

Der Artikel 1 des Concordats bestimmt, daß die catholische Religion „mit allen Befugnissen und Vorrechten, deren dieselbe nach der Anordnung Gottes und den canonischen Bestimmungen genießen soll", im ganzen Kaiserstaat und in seinen einzelnen Ländern aufrecht erhalten werden solle. Nach den Anordnungen Gottes hat die Kirche dem Staat gegenüber keinen andern Rechtsanspruch als den, daß er ihre Freiheit respectire. Anders verhält es sich mit dem canonischen Recht. Nach diesem hat die römischcatholische Religion den Anspruch auf exclusive Herrschaft, auf Ausrottung der Ketzer durch den Staat u. s. w. Offenbar hat also der Staat hier zuviel versprochen. Noch das kaiserliche Patent vom 31. December 1851 enthält die Anerkennung, daß es außer der catholischen Kirche auch noch andre gesetzlich bestehenden Kirchen und Religionsgesellschaften in Oesterreich gebe, welche ganz ebenso wie jene in dem Recht der öffentlichen Religionsübung, in der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten u. s. w. erhalten und geschützt werden sollen. Wenn diese Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichberechtigung der Confessionen nicht cassirt sein sollte, dann konnte in diesem Punct das Concordat nicht zur Ausführung gelangen. Daß eine solche Absicht aber auch in Wahrheit nicht bestand, hat die Folge bewiesen. Das Octoberdiplom von 1860 setzt die Sanction vom 31. December 1851 als in Rechtskraft bestehend voraus. Und das Protestantenpatent vom 8. April 1861 hatte die Bestimmung „den Grundsatz der Gleichberechtigung aller anerkannten Confessionen nach sämmtlichen Richtungen des bürgerlichen und

politischen Lebens" auch für die Protestanten der nichtungarischen Länder zur thatsächlichen vollen Geltung zu bringen. Der erste Paragraph lautet: „Die Evangelischen des augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses sind berechtigt ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, zu leiten und zu verwalten." Und der zweite: „Die volle Freiheit des evangelischen Glaubensbekenntnisses, sowie der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ist ihnen für immerwährende Zeiten von Uns zugesichert." Wäre es unter solchen Umständen nicht richtiger gewesen, wenn statt des jetzigen Inhalts des Artikel 1 das Concordat die deutliche Erklärung enthalten hätte: es seien alle seine Bestimmungen nur auf die catholische Kirche und ihre Glieder, nicht aber auf die rechtliche Stellung andrer Confessionen zu beziehen? Hätte eine solche Erklärung nicht jeder, sei es nun in gutem Glauben, sei es böswillig, erhobenen Anklage, daß das Princip der Gewissensfreiheit verletzt sei, daß das Concordat die Rechte der andern Confessionen verkürze und in Frage stelle, die Spitze abgebrochen?

Der Artikel 2 beginnt so: „Da der römische Papst den Primat der Ehre wie der Gerichtsbarkeit in der ganzen Kirche so weit sie reicht, nach göttlichem Recht innehat." In dieser Motivirung der Aufhebung des Placet und der übrigen für den Verkehr mit dem Papst bestehenden Beschränkungen ist ein Bekenntniß ausgesprochen. Sollte damit der österreichische Staat für einen römischcatholischen Confessionsstaat erklärt werden. Das würde der anderweitig anerkannten Gleichheit der gesetzlich bestehenden Bekenntnisse widersprechen. Der österreichische Staat als solcher war zur Zeit des Abschlusses des Concordats kein catholischer Staat mehr, sondern ein paritätischer Staat. Das

Motiv der Aufhebung des Placet konnte daher nicht in dem bestehen, daß der Papst den Primat nach göttlichem Recht — über religiöse Wahrheit zu entscheiden ist nicht Sache des Staats —, sondern daß er ihn nach der Lehre und Verfassung der catholischen Kirche, einer gesetzlich anerkannten Kirche, hat. Die catholische Kirche fordert auch in solchen Ländern, in denen das Staatsoberhaupt ihr nicht angehört, im preußischen, im englischen, im russischen Staat, daß der Verkehr mit dem Papst frei sei. Und mit Recht. Wäre aber die Gewährung dieser Forderung bedingt durch die Anerkennung der objectiven Wahrheit das Dogma von der göttlichen Einsetzung des Primats, so würde sie von diesen Staaten niemals erlangt werden können. Und auch dies mit Recht. Die Freiheit des Verkehrs der Gläubigen mit dem Papst müssen alle anerkennen, welche die Freiheit der catholischen Kirche anerkennen. Wäre es nicht richtiger gewesen statt eines Motivs, welches nur innerhalb der catholischen Kirche überzeugende Kraft hat, ein solches anzuführen, welches auch von den Gegnern der catholischen Kirche anerkannt werden muß, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathen wollen? Wäre es nicht rathsamer gewesen auch den Schein zu vermeiden, als ob die catholische Kirche wieder zur herrschenden Staatskirche erklärt werden sollte?

Allen Einfluß, welchen der Staat der Kirche auf die öffentlichen Schulen und Lehranstalten gewährt, räumt er ihr auch auf die nichtöffentlichen ein. Auch in ihnen sollen die Bischöfe die religiöse Erziehung der catholischen Jugend leiten und überwachen, auch an ihnen soll niemand die Theologie oder die Religionslehre vortragen, wenn er nicht die bischöfliche Sendung hat u. s. w. Das ist aber ein Eingriff in die persönliche Frei-

heit des Staatsbürgers. Eine solche der Kirche verliehene Gewalt findet nur in dem Zusammenhang zwangskirchlicher Anschauungen eine Stätte. Aber das Concordat geht auch in dem Einfluß, den es den Bischöfen auf die öffentlichen Schulen und Lehranstalten gewährt, zu weit. Es hat den confessionellen Character der Schule nicht direct stipulirt, aber vorausgesetzt. Artikel 5 verfügt, daß der ganze Unterricht der catholischen Jugend in allen sowohl öffentlichen als nichtöffentlichen Schulen der Lehre der catholischen Religion angemessen sein werde und daß die Bischöfe kraft ihres Hirtenamts sorgsam darüber wachen werden, daß bei keinem Lehrgegenstande etwas vorkomme, was dem catholischen Glauben zuwiderlaufe. Artikel 7 ordnet an, daß in den für die catholische Jugend bestimmten Gymnasien und mittleren Schulen nur Catholiken zu Lehrern ernannt werden. Artikel 8 endlich schreibt vor, daß alle Lehrer der für Catholiken bestimmten Volksschulen der kirchlichen Beaufsichtigung unterstehen sollen. Mit einem Staat, in dem Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Confessionen herrscht, ist Confessionalität der öffentlichen Schulen nicht vereinbar. Ein solcher Staat kann den Unterricht in seinen Schulen nicht rechtlich und grundsätzlich abhängig machen von dem Einfluß einer einzelnen Kirche. Ich sehe dabei natürlich ab vom Religionsunterricht. Diesen wird der Staat entweder ganz ausschließen von seiner Schule und für ihn die Aeltern und Religionsgesellschaften selbst sorgen lassen, oder er wird den kirchlichen Vorstehern den gebührenden Einfluß auf denselben einräumen. Allerdings sind in Oesterreich factisch viele Schulen ganz, andre vorwiegend catholisch. Ein solches rein thatsächliches Verhältniß entzieht sich aber der *grundsätzlichen* und *rechtlichen* Normirung auf dem

Papier, so sehr es auch auf dem Gebiet des Lebens und der Praxis Berücksichtigung erheischt.

Artikel 11 des Concordats verfügt, daß es den Bischöfen freistehen solle Geistliche, welche der Ahndung würdig seien, in Klöstern, Seminarien oder diesem Zweck zu widmenden Häusern unter Aufsicht zu halten. Der im Artikel 16 verheißene Beistand des weltlichen Arms bezieht sich also auch auf diesen Fall. Dies ist keine Neuerung. Noch unter Kaiser Franz wurde den Bischöfen überlassen geistliche Corrigenden auf einige Zeit oder nach Umständen auf immer zur Correction oder Strafe in klösterlicher Zucht zu halten. Eine von den richtigen Principien ausgehende Bestimmung der Gränzen der Kirchengewalt hätte diesen Rest zwangskirchlicher Autorität beseitigt. Aeußerer Zwang ist dem Wesen der Kirche fremd.

Eine Vorschrift des Concils von Trient reservirt dem Papst die Entscheidung über gröbere Verbrechen der Bischöfe. Diese Bestimmung setzt voraus, daß in Criminalsachen der geistlichen Personen überhaupt der Kirche die Gerichtsbarkeit zustehe. Die schweren Verbrechen der Bischöfe gehören hiernach vor den Papst, ihre geringeren Vergehen vor die Provincialsynode, die Criminalsachen der übrigen Cleriker vor die bischöflichen Gerichte. Der Artikel 14 des Concordats spricht die fortdauernde Geltung jener Bestimmung des Tridentinum aus. Während also das allgemeine Princip gefallen und mit Recht gefallen ist, wird dieses Fragment aus den Zeiten der verweltlichten Kirche, das in der Gegenwart als Anomalie erscheint, noch conservirt.

Auf dem Gebiet des Eherechts wird dasjenige Verhältniß wiederhergestellt, welches im Mittelalter sich gebildet und im wesentlichen bis auf Joseph II. bestanden hat. Die kirchliche

Gesetzgebung und die Entscheidungen der geistlichen Gerichte sollen wieder unmittelbar maßgebend für den weltlichen Rechtsbereich sein. Die josephinische Gesetzgebung hatte, wie wir gesehen haben, die Kirche dem Staat auch in diesem Punct unterworfen. Bischöfe und Pfarrer sollten nicht das Kirchengesetz, sondern das Gebot des Staats als bindend anerkennen. So gewiß dem früheren Verhältniß eine Verkennung der Natur und des Berufs der beiden Ordnungen zu Grunde lag, so gewiß involvirte die neue Gestalt der Dinge ein schweres der Kirche zugefügtes Unrecht. Im wesentlichen hatte auch die spätere Gesetzgebung unter der Regierung der Kaiser Franz und Ferdinand nichts geändert. Statt nun die einzig correcte Entscheidung zu treffen, statt jedem der beiden Theile das Seine zu geben, fällt das Concordat wieder in den alten Fehler zurück. Es überträgt der Kirche eine ihrem Wesen fremde Gewalt und nöthigt den Staat auf eine Function zu verzichten, die nicht bloß sein Recht die, auch seine Pflicht ist.

Ich darf nach allem bereits Gesagten nicht befürchten mißverstanden zu werden. Niemand kann weiter entfernt sein als ich die gesetzgebende Gewalt und die Gerichtsbarkeit der Kirche in Ehesachen zu läugnen. Was ich bestreite, ist nur, daß ihre Kraft und Wirksamkeit sich über den kirchlichen Rechtsbereich hinaus erstrecken. Ueber das bürgerliche Rechtsgebiet hat nur die weltliche Hand Herrschaft und Macht. Zwei Schwerter hat Gott gesetzt, die beide selbständig und von einander unabhängig sind. Daraus folgt nun aber keineswegs, daß der Staat für catholische Christen auch in der Sache ein von der Kirche verschiedenes Eherecht habe. Hätte die österreichische Gesetzgebung die Bestimmungen des kirchlichen Eherechts sich angeeignet und

als Norm für die Ehen der Catholiken aufgestellt, hätte sie die Abweichungen des bürgerlichen Rechts von dem kirchlichen bis auf das letzte Jota ausgetilgt, so konnte sie dies thun ohne der Unabhängigkeit des bürgerlichen Rechtsgebiets principiell auch nur das Geringste zu vergeben. Aber das Letztere unmittelbar der kirchlichen Gewalt zu unterwerfen, es für eine Domäne derselben zu erklären, hieß das weltliche Schwert wieder in das alte, der christlichen Idee widersprechende Verhältniß der Abhängigkeit bringen. Das hieß auf einen überwundenen Standpunct noch einmal die Dinge zurückversetzen. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, daß das bairische Concordat in diesem Punct mit dem Beispiel vorangegangen war. Ebenso bestanden in Ungarn geistliche Ehegerichte mit bürgerlicher Autorität, deren Fortdauer auch bei der Kundmachung des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuchs für Ungarn im Jahr 1852 vorbehalten war. Aber gab es denn nicht auch beachtenswerthe Muster einer strengen Scheidung der beiden Gebiete? Hatte in Frankreich, in Belgien, in den deutschen Rheinlanden die Kirche an wahrem Einfluß verloren, an derjenigen Autorität, die einzig ihrem Wesen gemäß ist, eingebüßt durch diese Scheidung?

Ich erhebe gegen niemand einen Vorwurf. Ich weiß sehr wohl, daß seit den Zeiten des österreichischen Concordats und vielleicht grade in Folge des hier gemachten Versuchs einer Restauration die Ideen in gründlicher Erörterung des Für und Wider sich geklärt haben. Ich gestehe aufrichtig, daß ich selbst lange über untergeordnete und scheinbar entgegenstehende Gesichtspuncte die ausschlaggebenden Momente verkannt habe. Wenn ich aber deshalb auch nicht das Recht und nicht den Willen habe gegen andre einen Tadel auszusprechen, so bin ich es doch

der Wahrheit schuldig meine bessere Erkenntniß nicht zu verschweigen.

Ich habe bemerkt, daß der Staat ohne seiner Autorität auf bürgerlichem Gebiet zu präjudiciren das kirchliche Eherecht materiell zu dem seinigen habe machen können. Es gab aber sachliche Motive, welche einen solchen Schritt dringend widerriethen. Der erste Grund ist dieser. Es haben sich im Lauf der Jahrhunderte durch positive kirchliche Satzung Ehehindernisse ausgebildet, welche in dem sittlichen Bewußtsein und in den Rechtsanschauungen der Menschen keine Wurzel mehr haben. Dahin rechne ich z. B. das Ehehinderniß der Verwandtschaft im sechsten und achten Grade der Seitenlinie nach der civilen Berechnungsart (Geschwisterenkel und Geschwisterurenkel), der Schwägerschaft in denselben Graden der Seitenlinie, der geistlichen Verwandtschaft, der uneigentlichen Schwägerschaft aus einem Verlöbniß u. s. w. Diese Ehehindernisse bestehen nach dem geltenden Kirchenrecht noch heute. Es wird aber in ihnen fast ausnahmslos dispensirt. Die österreichische Gesetzgebung hatte diese Hindernisse für den bürgerlichen Rechtsbereich längst außer Kraft gesetzt. Das war gewiß eine vollkommen richtige legislatorische Maßregel. Das Unrecht, welches die Gesetzgebung beging, lag nur darin, daß sie den kirchlichen Organen Zwang anthat. Dieser Fehler ließ sich jetzt vermeiden, ohne daß es deshalb nöthig gewesen wäre äußere Rechtsschranken wieder aufzurichten, welche in dem Herzen des christlichen Volks keine auf sittlicher Intuition beruhende Begründung haben. Für den Gehorsam gegen die Kirche zu sorgen ist nicht Sache des Staats, sondern Sache der Kirche selbst.

Die catholische Kirche betrachtet die Vorschriften ihres Ehe-

rechts als bindend auch für die Angehörigen einer von ihr getrennten christlichen Confession. Da nun das Eherecht, nach welchem diese leben, in wesentlichen Puncten abweicht, so ist eine consequente Anwendung des catholischen Eherechts ohne Collision mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit nicht möglich. Denn, wenn auch der paritätische Staat, indem er das catholische Eherecht zur bürgerlichen Norm erhebt, seine Geltung selbstverständlich auf die Ehen von Catholiken einschränkt, so sind doch für Ehen zwischen Catholiken und Nichtcatholiken und zwischen Personen des gleichen Bekenntnisses, die beide später zu dem andern Bekenntniß übertraten, Conflicte und Härten schwer zu vermeiden. Die an das Concordat anknüpfende Gesetzgebung hat auch die sonst vermeidlichen um so weniger ausschließen können, als durch das Concordat nicht bloß die materiellen Bestimmungen des kirchlichen Eherechts, sondern auch die kirchliche Gerichtsbarkeit retablirt wurde. Hier nur einige Belege. Gemischte Ehen sollten mit Ausnahme von Ungarn nur durch Erklärung vor dem catholischen Seelsorger gültig geschlossen werden. Die Verkündigung solcher Ehen mußte auch in der catholischen Pfarrkirche, in deren Sprengel der nichtcatholische Theil wohnte, geschehen. (Beides war freilich auch in dem bis dahin geltenden bürgerlichen Recht so vorgeschrieben.) Ueber die Gültigkeit von Ehen, die zwischen Catholiken und Nichtcatholiken geschlossen waren, sollte, so lange ein Theil der catholischen Kirche angehörte, nur das catholische Ehegericht entscheiden; aber auch dann, wenn der ursprünglich catholische Theil später aufgehört hatte dies zu sein, sollte die Ehe nur nach Maßgabe des catholischen Eherechts für ungültig erklärt werden können. Und dies sollte selbst dann Anwendung finden, wenn beide Theile erst nach

Schließung der Ehe catholisch geworden waren, später aber die Kirche wieder verlassen hatten. Die nach den Grundsätzen des protestantischen Kirchenrechts zulässige Auflösung einer Ehe sollte auch dann ausgeschlossen sein, wenn in Folge einer Aenderung des Religionsbekenntnisses beide Theile einer nichtcatholischen Confession angehörten.

Ich resumire. Die Unterwerfung des bürgerlichen Rechtsgebiets in Ehesachen unter die gesetzgebende und richterliche Gewalt der Kirche beruhte auf einer principiell überwundenen, der christlichen Idee widersprechenden Vermischung der Gebiete. Aber auch einer unbeschränkten Aneignung der Bestimmungen des kirchlichen Eherechts in der Sache standen schwere Bedenken entgegen.

Ich machte mir zur Aufgabe die Mängel des Concordats — was ich dafür erkenne — erschöpfend anzuführen.

Diese Mängel haben sämmtlich ihren Grund in einer nicht zu rechtfertigenden Vermischung der Gebiete. Trotz dieser unläugbaren Schattenseiten aber stehe ich nicht an das österreichische Concordat für ein höchst segensreiches Ereigniß, für eine That von welthistorischer Bedeutung zu halten.

Seine Bedeutung liegt in der rückhaltlosen Anerkennung der Freiheit der Kirche.

Daß die Reaction gegen das falsche Princip, die sich in dem Concordat Bahn brach, von den Irrthümern, welche mit der Idee der kirchlichen Freiheit nach ihrer zeitlichen Darstellung wie Parasiten sich verschlungen hatten, nicht ganz frei sich zu erhalten gewußt hat, das ist eine Erscheinung, für die es in historischen Entwicklungsprocessen an häufigen Analogien nicht fehlt. Gewiß wären diese Irrthümer besser vermieden worden.

Es wäre ohne sie leichter gewesen den Sturm, welcher sich gegen das Concordat erhob, zu beschwören. Es wäre den Anhängern der Idee der kirchlichen Freiheit, aus der das Concordat seinem Kern und Wesen nach geboren ist, leichter geworden mit ganzer, ungetheilter Kraft für dasselbe einzutreten, es gegen die Feinde der Religion und der Kirche, gegen die Philister, die alles hassen, was anders ist als sie, gegen die Pharisäer des „modernen Staats", gegen den Pöbel, der alles steinigt, was der Parole des Tags nicht gehorcht, zu vertheidigen. Das Concordat ist an seinen Mängeln und Schwächen zu Grunde gegangen; aber seine Bedeutung hat es darum nicht verloren. Diese liegt darin, daß es der Idee Gestalt und Wirklichkeit gegeben hat in einer leibhaftigen Thatsache, die nicht wieder ungeschehen zu machen, nicht mehr auszulöschen ist. Das österreichische Concordat bezeichnet einen großen Wendepunct. Die Weltanschauung, welche die Kirche der Fürstenallmacht unterwarf, ist als gestaltendes weltgeschichtliches Princip überwunden und abgethan, für immer abgethan. Die Idee, welche das Concordat erzeugt hat, setzt ihren Siegeslauf durch die Welt fort, in dem niemand sie dauernd aufhalten wird. Diese Idee wird die Gestalt der Erde verändern, ohne daß es irgend jemand gelingen wird sie in der Erfüllung ihrer Mission zu hindern. Gegen die wiedergeborene Idee der kirchlichen Freiheit sind auch der große Bismarck und Consorten, hüben und drüben, nur Pygmäen.

Wie vieles ist nicht über die rechtliche Natur und Wirkung der Concordate geredet und geschrieben.

Zwei Dinge scheinen mir denn doch unbestreitbar zu sein: erstens, daß ein Concordat ein verpflichtender, und zwar ein

beide Theile verpflichtender, Vertrag ist, und zweitens, daß es, wie jeder Vertrag, nur soweit verpflichtet, als es einen möglichen und erlaubten Inhalt hat. Nehmen wir an, der Papst hätte in dem Concordat zugestanden, daß Laien die Messe celebriren dürften, oder nehmen wir an, der Staat hätte versprochen, daß alle Ketzer verbrannt werden sollten, so würde jeder von ihnen, in dem ersten Fall der Papst, in dem zweiten Fall der Staat, nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet sein eine solche Zusage nicht zu halten.

Die Anwendung dieser höchst einleuchtenden Wahrheit auf den einzelnen gegebenen Fall hat denn auch gar keine Schwierigkeit, sobald beide Theile über die Vorfrage einig sind. Wie aber dann, wenn sie verschiedener Meinung sind, wenn der eine Theil für unmöglich oder unerlaubt hält, was der andre als vollkommen möglich oder erlaubt betrachtet? Da hier keine richterliche Instanz über den Parteien existirt, welche den Streit zu entscheiden berufen wäre, so bleibt schlechterdings nichts Andres übrig als die Entscheidung dem Gewissen jedes Theils anheimzugeben.

Heißt aber das nicht alles auf die Willkür stellen? Heißt das nicht einen Vertrag annehmen, der nicht bindend, einen Vertrag, der alles Andre ist, nur nicht das, wofür er sich ausgiebt, ein Vertrag?

Keineswegs.

Wir dürfen doch wohl mit Recht voraussetzen, daß jeder der beiden Contrahenten ein Interesse am Abschluß des Vertrags hatte; denn es stand ihm ja frei ihn nicht zu schließen. Und zwar werden wir mit Rücksicht auf die Größe des Gegenstandes vermuthen dürfen, daß sein Interesse ein sehr großes gewesen

sei. Allerdings ist es ihm überlassen zurückzutreten, wenn er sich voreilig zu Dingen verpflichtet hat, die, wie er jetzt erkennt, mit seinem Gewissen nicht vereinbar sind. Und allerdings involvirt das die logische Möglichkeit, daß er die Gewissenspflicht nur vorwende, daß er auch in einem solchen Fall sich freispreche, in dem der unparteiische Richter ihn verurtheilt haben würde. Wohl, das ist nicht zu läugnen. Aber, wer so handelt, der wird sich doch vorher klar machen müssen, daß er mit der einseitigen Lossagung vom Vertrag auch nur in seinem kleinsten Punct zugleich alle Vortheile in Frage stellt, die ihm der Vertrag gewährte. Denn der Vertrag ist ein Ganzes. Jeder der Contrahenten hat das Recht zu fordern, daß der andre den Vertrag nach seinem ganzen Inhalt erfülle. Wenn dieser sich weigert, so hat jener nun das Recht in keinem Theil mehr den Vertrag für sich als bindend zu betrachten. Darin liegt das Zwingende des Vertrags. Mit der einseitigen Lossagung von der kleinsten Verbindlichkeit gebe ich dem andern Contrahenten seine ganze Freiheit zurück.

Es frommt nicht alte Wunden aufzureißen. Es soll daher hier nicht untersucht werden, ob von der österreichischen Regierung alle die Rücksichten beobachtet sind, die ein so ernster Schritt, wie die einseitige Lossagung von Stipulationen eines feierlichen Vertrags es denn doch immer ist, gegenüber dem andern Part auferlegt. Es sind Fragen, welche zu entscheiden der Geschichte vorbehalten bleibt: ob die österreichische Regierung der Verpflichtung, welche ihr der Artikel 35 des Concordats auferlegte, eine freundschaftliche Verständigung mit dem päpstlichen Stuhl zu versuchen, in vollem Maß genügt hat, ob namentlich die Einladung nothwendigen Abänderungen des Uebereinkommens zuzu-

stimmen noch zu einer Zeit an den Papst gerichtet wurde, da durch vollendete Thatsachen der Freiheit der Entschließung auf keine Weise vorgegriffen war. Wie gesagt, das sind Fragen, die ich hier auf sich beruhen lasse. Was uns hier interessirt, ist nicht die Form — so wenig ich ihre Bedeutung unterschätze —, sondern die Sache selbst.

Hatte der Staat ein Recht diejenigen Abänderungen des Concordats einseitig vorzunehmen, welche die Gesetzgebung des Jahre 1867 und 1868 enthält?

Er hatte das Recht, wenn und insoweit er sich damit von Verbindlichkeiten lossagte, die er nicht eingehen, Concessionen zurücknahm, die er nicht machen durfte. Wenn und insoweit dies der Fall war, hatte er nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht. Sein Recht war lediglich die Folge seiner Pflicht.

Ich wende mich zur Untersuchung dieser Frage. Es versteht sich dabei von selbst, daß ich mich innerhalb des Rahmens dieser kleinen Schrift auf die wesentlichen und entscheidenden Puncte beschränke.

Zuerst will ich diejenigen Abänderungen des Concordats hervorheben, zu deren einseitigen Verfügung meiner Ueberzeugung nach dem Staat das Recht nicht zustand.

Der Artikel 17 des Staatsgrundgesetzes vom 21. December 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger und der § 1 des Schulgesetzes vom 25. Mai 1868 legen dem Staat die oberste Leitung und Aufsicht über das gesammte Unterrichts- und Erziehungswesen bei. Diese Bestimmung widerspricht in ihrer absoluten Fassung dem Artikel 17 des Concordats, welcher anerkennt, daß die freie Leitung und Verwaltung der Seminarien ein Recht der Bischöfe sei. Dieses Recht beruht

auf keiner Verwilligung des Staats, sondern ist ein wesentlicher und nothwendiger Ausfluß der kirchlichen Freiheit; es ist eine den Bischöfen auf dem eigensten Gebiet der Kirche zustehende Gewalt. Indessen bietet das Staatsgrundgesetz vom 21. December selbst das Argument für eine restringirende Auslegung. In dessen Artikel 15 ist nämlich den gesetzlich anerkannten Kirchen die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer innern Angelegenheiten gewährleistet. Da nun nicht anzunehmen ist, daß das Gesetz, was es in dem einen Artikel gegeben hat, in dem andern wieder nehmen wolle, so sind wir zu dem Schluß berechtigt, daß der Staat die oberste Leitung und Aufsicht über das Unterrichtswesen nur mit Vorbehalt der Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche auf ihrem eignen Gebiet für sich habe in Anspruch nehmen wollen.

Der § 2 des Schulgesetzes überläßt die Besorgung, Leitung und unmittelbare Beaufsichtigung des Religionsunterrichts und der Religionsübungen für die verschiedenen Glaubensgenossen in den Volks- und Mittelschulen der betreffenden Kirche oder Religionsgesellschaft. Aber nur unbeschadet des Aufsichtsrechts des Staats. Dieser Vorbehalt steht im Widerspruch mit dem Artikel 5 des Concordats, welcher den Bischöfen das Recht zugesteht kraft ihres Hirtenamts die religiöse Erziehung der (catholischen) Jugend in allen öffentlichen . . . Lehranstalten zu leiten. Diese Concession durch Einführung eines staatlichen Aufsichtsrechts zu beschränken hatte der Staat kein Recht. Die Religionslehre gehört der Natur der Sache nach ganz zum Ressort der Kirche, nicht des Staats. Wenn der Staat die Parität der Confessionen in diesem Punct herstellen wollte, so mochte er den übrigen Kirchen und Religionsgesellschaften dasselbe Recht in

seinen Schulen gewähren, nicht aber das der catholischen Kirche vertragsmäßig eingeräumte Recht beschränken.

Nach dem § 7 desselben Gesetzes bedürfen auch die Religionslehrbücher für den Gebrauch der Volks- und Mittelschulen der Approbation der staatlichen Organe. Freilich soll die Genehmigung nur den von den bezüglichen confessionellen Oberbehörden für zulässig erklärten Lehrbüchern ertheilt werden. Der Artikel 7 des Concordats erklärt die Bestimmung der Religionslehrbücher lediglich für eine Sache der Bischöfe. Dieses Zugeständniß zurückzunehmen lag kein gerechter Grund vor.

Betrachten wir jetzt diejenigen Abänderungen des Concordats, welche vorzunehmen der Staat das Recht und die Pflicht hatte.

Konnte der Inhalt der Artikel 1 und 2 des Concordats noch den Schein begründen, daß die Gleichberechtigung der Confessionen aufgehoben und die österreichische Monarchie für einen catholischen Religionsstaat erklärt sein solle, so ist dieser Schein durch das Gesetz über die interconfessionellen Verhältnisse vom 25. Mai 1868 auf eine jeden Zweifel ausschließende Weise gehoben worden. Die vollkommene Gleichstellung der Confessionen ist hier nicht nur grundsätzlich anerkannt, sondern auch in ihren Consequenzen durchgeführt. Es giebt in Oesterreich keine herrschende Staatskirche, keine rechtliche Bevorzugung der einen Confession auf Kosten der andern.

Artikel 8 des Staatsgrundgesetzes vom 21. December 1867 gewährleistet die Freiheit der Person und erklärt das Gesetz vom 27. October 1862 zum Schutz der persönlichen Freiheit für einen Bestandtheil des Staatsgrundgesetzes. Nach diesem Gesetz darf die Verhaftung einer Person nur kraft eines richterlichen mit Gründen versehenen Befehls erfolgen. Auf Grund dieses

Gesetzes ordnet ein Erlaß des Cultusministers vom 7. Juni 1869 an, daß die öffentlichen Organe nicht befugt seien einen von seinem Bischof in eine geistliche Correctionsanstalt verwiesenen Priester anzuhalten oder dahin abzuliefern. Eine solche bischöfliche Anordnung könne nur insofern und insolange wirksam sein, als der betreffende Priester sich ihr freiwillig füge. Durch die Verordnung vom 7. August 1869 wurde ausgesprochen, daß dieser Grundsatz auch auf sämmtliche Ordenspersonen Anwendung finde.

Durch das Ehegesetz vom 25. Mai 1868 wurde das in Ausführung des Concordats erlassene kaiserliche Patent vom 8. October 1856 mit seinen Beilagen aufgehoben und die früher geltenden Bestimmungen über das Eherecht der Catholiken nebst der weltlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen wurden wieder eingeführt. Zugleich wird das Institut der sog. Nothcivilehe geschaffen und damit der Grund des seit der josephinischen Gesetzgebung bestehenden Gewissenszwangs für die kirchlichen Organe gehoben. Die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen ist für den bürgerlichen Rechtsbereich wieder Sache dessen, dem sie gebührt, des Staats. Aber der Staat erkennt die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der Kirche auf ihrem eignen Gebiet an. Es kann nunmehr jeder Seelsorger seine Mitwirkung bei der Eheschließung versagen, wenn auch das Motiv seiner Weigerung in der Gesetzgebung des Staats keinen Grund hat. Indem er bei diesem Act fungirt, ist er nicht mehr Diener des Staats, der dessen Anordnungen zu befolgen hätte, sondern Diener der Kirche. Der Staat hindert Bischöfe und Pfarrer nicht mehr wie früher mit allen Mitteln, welche der Kirche zu Gebote stehen, die Gläubigen zum Gehorsam gegen die kirchliche Vorschrift zu be-

stimmen; aber er leiht auch nicht mehr seinen Arm den Gehorsam zu erzwingen. Bemerken wir noch, daß eine früher bestehende Ungleichheit durch das Gesetz vom 31. December 1868 über die Eheschließung zwischen Angehörigen verschiedener Confessionen gehoben wurde. Nach diesem Gesetz sollen sowohl bezüglich des Aufgebots als auch bezüglich der Competenz des Seelsorgers, vor dem auch die Einwilligung zu erklären ist, die verschiedenen Confessionen vollkommen gleichgestellt sein.

Weiter auf eine Critik dieser Gesetzgebung nach ihrer positiven Seite, namentlich auf die Frage: ob Nothcivilehe, oder obligatorische Civilehe? gehe ich hier nicht ein.

Das Schulgesetz schließt die Confessionalität der öffentlichen Schulen aus. An den vom Staat, von einem Lande oder von Gemeinden gegründeten oder erhaltenen Schulen und Erziehungsanstalten ist, mit Ausnahme der Religionslehre, der Unterricht unabhängig von dem Einfluß jeder Kirche oder Religionsgesellschaft. Confessionelle Schulen aus ihren Mitteln zu gründen steht jeder Kirche oder Religionsgesellschaft frei. Der Einfluß, den das Concordat den Bischöfen auch auf alle für Catholiken bestimmten nichtöffentlichen Schulen zugesichert hatte, hört auf gesetzlich garantirt zu sein. Die Wahl der Erzieher und Lehrer für den Privatunterricht soll durch keine Rücksicht auf das Religionsbekenntniß beschränkt sein.

Im großen und ganzen war durch diese Gesetzgebung weder die Freiheit der Kirche geschädigt, noch hatte der Staat solche Verwilligungen zurückgenommen, zu denen er befugt gewesen war. Die Maigesetzgebung hatte im wesentlichen nur solche der Kirche eingeräumten Rechte aufgehoben, welche mit dem Princip der Religionsfreiheit und confessionellen Gleichberechtigung im Wider-

spruch standen, nur solche Attribute wieder für den Staat in Anspruch genommen, die wesentlich ihm eigen sind, deren er sich daher nicht entäußern darf ohne sich selbst aufzugeben. Daß die Absichten der Schöpfer dieser Gesetzgebung zum Theil damals schon weiter gingen, soll keineswegs geläugnet werden, ist aber für die gegenwärtige Beurtheilung des Inhalts dieser Gesetzgebung nicht maßgebend.

Auf der andern Seite ist aber auch soviel gewiß, daß diese Gesetzgebung, soweit es sich um eine Berichtigung der Gränzen zwischen Staat und Kirche handelte, erschöpfend war. Die Kirche war nunmehr des letzten Restes von politischem Character entkleidet; kein einziges staatliches Attribut war mehr im Besitz der Kirche zurückgeblieben.

So war denn das richtige Verhältniß der beiden Gewalten hergestellt und es bestand für das einträchtige, auf wechselseitige Förderung gerichtete Walten von Kirche und Staat in der Sache kein Hinderniß mehr.

Am 18. Juli 1870 erklärte unter Zustimmung des vaticanischen Concils Pius IX. die Untrüglichkeit des Papstes für ein Dogma der catholischen Kirche.

Ich habe keine Veranlassung in diesem Zusammenhang auf eine Erörterung des Unfehlbarkeitsdogma einzugehen. Wie ich für meine eigne Person darüber denke, habe ich bei verschiedenen Gelegenheiten öffentlich bekannt. Nur Einen Gesichtspunct, der meiner Ansicht nach noch immer nicht genug gewürdigt wird, will ich hier kurz berühren. Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Anhänger des Unfehlbarkeitsdogma sich davon überzeugen

wollten, daß die innere Differenz zwischen ihnen und den Gegnern dieser Lehre nach der Definition nicht größer ist, als sie es vor derselben war.

Von allen Gegenständen der Welt, die überhaupt ihrer Beschaffenheit nach Objecte des Glaubens sein können, giebt es keinen, der sich weniger zu einer dogmatischen Definition eignete, als die Unfehlbarkeit.

Wenn mir jemand im Privatleben seine Glaubwürdigkeit versichert, so hat das keinen Werth für mich. Entweder habe ich ihn schon früher für glaubwürdig gehalten; dann wird das Vertrauen, welches ich in die Wahrheit seiner Aussagen setze, durch seine Versicherung nicht schwächer, aber auch nicht stärker werden. Oder ich hatte diese Ansicht nicht; dann wird auch seine Versicherung sie mir nicht geben.

Freilich handelt es sich hier um die Glaubwürdigkeit einer Privatperson, dort um die Untrüglichkeit des Oberhaupts der catholischen Kirche. So verschieden daher beide Fälle im übrigen auch sind, so sind sie doch in dem entscheidenden Punct vollkommen analog.

Der Papst definirt seine Unfehlbarkeit. Daß ich diesem Ausspruch als einer zwingenden Autorität mich unterwerfe, setzt voraus, daß ich den Papst schon vor der Definition für unfehlbar hielt.

Wenn man diesen vitiösen Cirkel nicht sofort als das, was er ist, erkennt, so hat dies, wie mir scheint, seinen Grund in der Meinung, daß in dem gegebenen Fall die definirende und die mit dem Prädicat der Unfehlbarkeit belegte Instanz verschieden von einander seien. „Das Concil hat den Papst für unfehlbar erklärt und das, was ein Concil definirt, ist von jeher

in der ganzen catholischen Christenheit als Glaubensdogma angenommen worden." Dies Argument beruht aber auf einer Täuschung. Das vaticanische Concil hat es für einen Glaubenssatz erklärt, daß der Papst unfehlbar sei. Es hat damit ausgesprochen, daß Gott nicht bloß für die Zukunft, sondern schon von Anfang an die römischen Päpste mit der Gabe der Unfehlbarkeit ausgestattet habe. Wenn aber das wahr ist, dann folgt auch, daß das, was den dogmatischen Beschlüssen der Concilien den Character zwingender Autorität verlieh und noch verleiht, nur die dem Papst inhärirende Unfehlbarkeit ist. Der Papst ist alles, ohne das Concil wie mit ihm, das Concil ohne den Papst ist nichts. Durch das eigne Zeugniß des Concils ist also festgestellt, daß auch die Definition der Unfehlbarkeit ihre Autorität nur durch den Papst erlangen konnte. Daher hat denn auch nicht das Concil, sondern der Papst selbst „mit Zustimmung des Concils", sacro approbante concilio, das Unfehlbarkeitsdogma definirt. Es ist aber klar, daß auch diese Zustimmung des Concils gänzlich überflüssig ist; denn, ist der Papst unfehlbar, dann konnte die Autorität seines Ausspruchs durch den Beitritt des Concils keinen Zuwachs erhalten. Die Unfehlbarkeit schließt ihrem Begriff nach jede Steigerung aus.

Ich glaube, wenn die Anhänger des Unfehlbarkeitsdogma diese Erwägung mehr würdigten, so würden sie weniger strenge urtheilen über alle die, welche durch die vaticanische Definition von der Unfehlbarkeit des Papstes sich nicht haben überzeugen lassen. Wer schon früher an die Unfehlbarkeit glaubte, der hat es freilich leicht sich unterwerfen. Wer aber vor dem 18. Juli 1870 die Unfehlbarkeit nicht annahm, wie soll denn der nach diesem Tag an sie glauben? Daß er der Definition sich unter-

würfe, würde ja voraussetzen, daß das, was ihren Gegenstand bildet, die Unfehlbarkeit des Definirenden, schon früher für ihn festgestanden hätte.

Am 30. Juli 1870 erging an den Minister für Cultus und Unterricht von Stremayr ein von ihm contrasignirtes kaiserliches Handschreiben, welches aussprach, daß durch die neueste Erklärung des heil. Stuhls über die Machtvollkommenheit des Oberhaupts der catholischen Kirche das Concordat hinfällig geworden sei, und zugleich denselben Minister beauftragte diejenigen Gesetzesvorlagen vorzubereiten, welche sich hiernach als nothwendig herausstellten. Durch die Depesche des Reichscanzlers Grafen von Beust an den Chevalier Palomba von demselben Tage wurde der Letztere beauftragt die formelle Aufhebung des Concordats der päpstlichen Curie zu notificiren.

Die Motive dieses Schritts sind in einem Vortrag des Ministers von Stremayr an den Kaiser vom 25. desselben Monats ausführlich entwickelt.

Den ersten Grund, den der Minister anführt, halte ich juristisch nicht für treffend. Herr von Stremayr geht von der Ansicht aus, daß durch die vaticanische Definition der Unfehlbarkeit dem Papst kirchlich die Macht zugesprochen sei das Concordat „nach eignem Ermessen zu halten, zu interpretiren und zu brechen". Ich lasse die Richtigkeit dieser Prämisse auf sich beruhen. Aber ich kann der Folgerung nicht beistimmen, welche daraus gezogen wird. Es komme nun, meint Herr von Stremayr, das Princip zur Anwendung, daß kein Versprechen gültig sei, dessen Erfüllung von der Willkür des Versprechenden abhängig

gemacht sei. Wenn jemand mir verspricht und zugleich erklärt, daß er nicht gebunden sein wolle, so ist das kein bindendes Versprechen, weil der Wille eine Verpflichtung einzugehen garnicht vorhanden ist. Das ist der Sinn der vom Herrn von Stremayr angeführten Stelle aus dem Corpus juris (l. 108 § 1 D. de verb. obl.). Wenn aber der, welcher sich mir rechtsgültig verpflichtet hat, später erklärt: es stehe in seinem Belieben eingegangene Verpflichtungen zu erfüllen oder nicht, so bleibt er nichtsdestoweniger verpflichtet und ich habe damit noch nicht das Recht erlangt mich von der meinerseits übernommenen Verpflichtung loszusagen. Wenn man besorgte, daß der Papst auf Grund der vaticanischen Definition sich für berechtigt halten werde den Vertrag zu brechen, dann konnte und mußte nun doch erst abgewartet werden, ob der Papst von dieser — wahren oder eingebildeten — Befugniß auch Gebrauch machen und damit alle Vortheile des abgeschlossenen Vertrags zugleich in Frage stellen werde. Um dies mit Sicherheit bestimmen zu können war am 25. Juli 1870, wie mir scheint, noch nicht die Zeit gekommen. Bisher hatte nur der Staat gezeigt, daß er geneigt sei den Vertrag zu — lösen, nicht der Papst.

Ganz anders verhält es sich mit dem zweiten Grunde. Der Minister für Cultus und Unterricht findet, daß durch die päpstliche Constitution vom 18. Juli 1870 nicht bloß die bisherige kirchliche Verfassung verändert, sondern auch zu den bisherigen Dogmen der catholischen Kirche ein neues hinzugefügt sei. Er zieht mit Recht daraus den Schluß, daß der Compaciscent des Concordats ein Andrer geworden sei. Denn die Individualitat einer christlichen Religionsgesellschaft wird durch ihre Dogmen bestimmt. Der christliche Glaube schöpft seinen Inhalt

nicht aus einer fortdauernden, sondern nur aus einer in der Vergangenheit liegenden, ein für allemal geschehenen, für immer abgeschlossenen Offenbarung. Jede christliche Confession führt jede ihrer Glaubenswahrheiten auf Christi Lehre zurück. Was die Confessionen von einander unterscheidet, ist dies, daß die eine für geoffenbarte Lehre hält, was die andre nicht als solche anerkennt. Es ist daher einerseits klar, daß die catholische Kirche niemals selbst zugeben kann: eine von ihr neu formulirte Lehre sei ihrem Inhalt nach neu. Das würde ebenso viel bedeuten als zugeben, daß sie aufgehört habe die catholische Kirche zu sein. Ebenso klar ist aber andrerseits auch, daß, wenn wirklich dem so wäre, die catholische Kirche objectiv nicht mehr dort sein würde, wo das neue Dogma gelehrt und geglaubt wird.

Ich kehre zum Unfehlbarkeitsdogma und zu dem Vortrag des Cultus- und Unterrichtsministers zurück.

Ob die Unfehlbarkeit des Papstes in der That ein neues Dogma sei, das zu entscheiden, meint Herr von Stremayr, sei Sache des Staats selber. Ganz gewiß. Da es an einer competenten gerichtlichen Instanz gebricht, welche zwischen dem Staat und der Kirche in Sachen des Concordats entschiede, so bleibt nichts Andres übrig, als daß der Staat selbst urtheilt. Er entscheidet damit nicht als Glaubensrichter; denn er wehrt niemand an die Wahrheit des Dogma zu glauben oder, was dasselbe ist, es nicht für neu, sondern für Christi Lehre selbst zu halten. Er untersucht und urtheilt nur, ob eine wesentliche Voraussetzung seiner Verpflichtung noch vorhanden sei: das berechtigte Subject.

Eine andre Frage ist freilich die, ob der Staat, wenn er zu der Ansicht gelangt, daß der Compaciscent hinweggefallen

und er damit der übernommenen Verbindlichkeit enthoben sei, von diesem seinem Recht auch Gebrauch machen, ob er nicht vorziehen solle das mit der alten Kirche eingegangene Verhältniß auch mit der Kirche des neuen Dogma fortzusetzen. Der Vortrag des Ministers erörtert auch diese Frage. Er kommt zu dem Ergebniß, daß hier nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Pflicht vorliege. „Das catholische Bewußtsein .... bedarf einer nachhaltigen Kräftigung; denn es erleidet durch das Dogma der Unfehlbarkeit einen schweren Schlag. Ich erkenne es aber als die Aufgabe Eurer Majestät, als des getreuesten Sohns der Kirche, auch für das Interesse der Religion in dieser schweren Stunde der Gefahr einzustehen, indem Eure Majestät einen Act vollziehen, welcher es jedem guten Oesterreicher und eifrigen Catholiken ermöglicht seinen Patriotismus mit der Glaubenstreue zu vereinen".

Und so wurde denn das Concordat für aufgehoben erklärt.

Machen wir uns klar, welche Bedeutung dieser Act nicht in seinen abgeleiteten Effecten, sondern direct und an sich selbst hatte.

Der Staat erklärte, daß er sich an die im Concordat von ihm gemachten Verwilligungen nicht mehr gebunden halte. Das war mit diesem Act gesagt, mehr nicht.

Namentlich blieb der Anspruch der Kirche auf Freiheit, der im Concordat theils im allgemeinen, theils in einzelnen Anwendungen anerkannt wird, von dieser Erklärung des Staats völlig unberührt.

Dieser Anspruch gründete sich ja nicht auf das Concordat allein. Er war gewährleistet in dem Artikel 15 des Staatsgrund-

gesetzes vom 21. December 1867. „Jede gesetzlich anerkannte Kirche .... ordnet und verwaltet ihre innern Angelegenheiten selbständig." „Ihre innern Angelegenheiten," was heißt das? Ist damit nicht der Autonomie der Kirche eine Schranke gesetzt. Gewiß. Aber eine Schranke, welche für die einzelne Person nicht bloß, sondern auch für jeden Personenverein, eine Schranke, welche auch für den Staat, den größten und mächtigsten nicht minder als für den kleinsten und unbedeutendsten, besteht. Daß die Kirche ihre etwaigen Beziehungen zum Staat nicht allein ordnet, das versteht sich ebenso von selbst, als daß zu einem Handelsvertrag zwischen Preußen und England zwei gehören. Oder sind unter den äußern Angelegenheiten, welche den Gegensatz zu den im Artikel 15 genannten innern Angelegenheiten bilden, etwa gar noch andre Dinge, wie z. B. die Verwaltung des Vermögens der Kirche, die Anstellung ihrer Beamten, die Leitung ihrer Bildungsanstalten u. dgl. m. zu denken? Ich wäre in der That begierig zu hören, was der französische Minister der äußern Angelegenheiten dem preußischen Gesandten in Paris zur Antwort gäbe, der ihm begreiflich zu machen suchte, daß zu den äußern Angelegenheiten der französischen Republik auch die Anstellung der Beamten für die Justiz und Administration, die französische Finanzverwaltung und das französische Unterrichtswesen gehörten, daß er daher dringend ersuchen müsse seiner Regierung den gebührenden Einfluß auch in diesen äußern Angelegenheiten einzuräumen. Damit man aber nicht glaube: es seien die auswärtigen Angelegenheiten des Staats etwas so specifisch Verschiedenes von denen andrer Personenvereine, daß nicht einmal eine Analogie Statt finde: — fragen wir doch, was denn eine gewöhnliche Actiengesellschaft für ihre äußern, was für

ihre innern Angelegenheiten hält? Wenn z. B. eine Gasgesellschaft einen Procurator für die äußern Angelegenheiten der Societät hat, so weiß jeder, daß darunter der verstanden ist, welcher die Gesellschaft nach außen hin vertritt, die Verhandlungen über zu schließende Contracte führt u. s. w. Und wenn sie für ihre innern Angelegenheiten einen Ausschuß bestellt, so zweifelt niemand, daß unter den innern Angelegenheiten nicht bloß die Einlassung des Gases in die Röhren verstanden wird.

Nein, thuen wir den Worten und der Sache nicht Gewalt an. Wenn wir darüber nicht in Zweifel sind, was die „innern" Angelegenheiten eines Staats und einer Gasgesellschaft sind, dann versündigen wir uns an dem Genius der deutschen Sprache und an der Natur der Dinge zugleich, wenn wir für äußere kirchliche Angelegenheit die Bildung und Erziehung der Candidaten des geistlichen Standes, das kirchliche Aemterwesen, die geistlichen Genossenschaften, die Verwaltung der Kirchenguts u. s. w. erklären und die innern Angelegenheiten der Kirche auf den Catechismus, die Sacramente und die Liturgie beschränken. Und somit mögen die „innern" Angelegenheiten des Staatsgrundgesetzes vom 21. December 1867 auf sich beruhen.

Es ist ein andrer, wichtigerer Punct, der über die Anwendbarkeit des Artikel 15 auf unsern Fall Bedenken erregen könnte. Dieser Artikel handelt nur von den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften. Wenn aber der Staat das Dogma von der Unfehlbarkeit für ein neues Dogma erklärte, dann war die dieses Dogma bekennende Kirche noch nicht anerkannt. Sie konnte es werden; aber sie war es nicht.

Auch über diesen Punct dürfen wir vollkommen beruhigt sein. Der Staat hat nämlich das in dem Vortrag des Ministers

von Stremayr gebrauchte Argument wohl gelten lassen um damit die Hinfälligkeit des Concordats zu begründen; aber weitere Consequenzen hat er daraus nicht gezogen. Er hat die dieses Dogma bekennende Glaubensgenossenschaft, ihr Oberhaupt, ihre Bischöfe, ihre Priester, ihre Laien, noch immer in allen übrigen Beziehungen als catholische Kirche anerkannt und behandelt; nur in Betreff des Concordats hat er eine Ausnahme gemacht. In dem amtlichen Motivenbericht zu dem von der Regierung entworfenen Gesetz über die äußern Rechtsverhältnisse der catholischen Kirche vom 7. Mai 1874 heißt es ausdrücklich: Die Regierung habe „die neue Lehre als Bestandtheil des catholischen Bekenntnisses hingenommen und alle einzelnen Consequenzen davon gelten lassen“. Es enthält freilich einen innern Widerspruch, eine neue Lehre als Bestandtheil der catholischen Kirche hinzunehmen. Indessen für uns ist nur das practische Ergebniß, nicht aber ein Mangel in der Begründung von Interesse. Der Anschauung folgend, daß das Dogma der Unfehlbarkeit ein Bestandtheil des catholischen Bekenntnisses und daher die catholische Kirche nur da sei, wo dies Bekenntniß sei, hat der Staat denn auch, hier consequent, alle diejenigen, welche erklären, daß sie „die neue Lehre als Bestandtheil des catholischen Bekenntnisses“ nicht „hinnehmen“, für Anhänger eines gesetzlich bisher nicht anerkannten Religionsbekenntnisses erklärt und sie auf den Weg des Gesetzes vom 20. Mai 1874, „betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften“, verwiesen.

Wenn aber dem so ist, nun, dann gehörte diejenige kirchliche Genossenschaft, welcher das Concordat aufgekündigt worden war, gewiß zu den in Oesterreich gesetzlich anerkannten Kirchen; denn sie war ja nun die catholische Kirche. Dann war aber auch der

Anspruch, den sie trotz der Lösung des Concordats auf Freiheit und auf die selbständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten hatte, nicht bloß durch das Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867 positiv begründet. Die catholische Kirche hat ältere Freiheitsbriefe in Oesterreich. Die ewig denkwürdigen Verordnungen, welche Se. Majestät der Kaiser Franz Joseph I. in den Anfängen seiner Regierung, am 18. und 23. April 1850, erließ, sie waren niemals aufgehoben. Nicht minder bestand auch das Patent vom 31. December 1851 seinem positiven Inhalt nach in voller Geltung. „Wir erklären jedoch durch gegenwärtiges Patent ausdrücklich, daß wir jede . . . gesetzlich anerkannte Kirche . . . . in der selbständigen Verwaltung ihrer Angelegenheiten . . . . . erhalten und schützen wollen.“ Hier ist auch nicht von „innern“, sondern von „Angelegenheiten“ schlechtweg die Rede. Selbst wenn daher die „innern Angelegenheiten“ des Staatsgrundgesetzes von 1867 nicht ganz dasselbe bedeuteten, was hier die „Angelegenheiten“ — ich halte im Sinn des Gesetzes beides für gleichbedeutend —, würde das hier gewährte Mehr durch das im Staatsgrundgesetz als Grundrecht anerkannte Minder nicht ausgeschlossen sein.

Die formelle Aufhebung des Uebereinkommens vom 18. August 1855 war dem päpstlichen Stuhl notificirt worden. Aber das Patent vom 5. November 1855, durch welches der Inhalt des Concordats zum Staatsgesetz erklärt wurde, war damit nicht außer Kraft gesetzt. Abgesehen von den schon durch die Maigesetze des Jahrs 1868 verfügten Aenderungen blieben daher die Bestimmungen des Concordats in Kraft, soweit ihre Geltung von dem einseitigen Willen der Staatsgewalt abhing. Und da auch Pius IX. von der ihm durch die Aufkündigung vom Staat

zurückgegebenen Freiheit keinen Gebrauch machte, so lag noch immerhin die Möglichkeit vor, daß an dem durch das Concordat theils begründeten, theils nur bekräftigten Verhältniß zwischen Kirche und Staat nichts verändert wurde.

Erst durch das Gesetz vom 7. Mai 1874 wurde der Bruch vollzogen.

Das Patent vom 5. November 1855 wird hier seinem vollen Inhalt nach außer Kraft gesetzt. Das aber, was das Gesetz selbst für „äußere Rechtsverhältnisse" erklärt, wird theils schon jetzt geregelt, theils der zukünftigen Normirung durch die Staatsgesetzgebung vorbehalten. Aeußere Rechtsverhältnisse der catholischen Kirche sind aber hiernach: die kirchlichen Aemter und Pfründen, die Ausübung der kirchlichen Amtsgewalt und der Seelsorge, die Heranbildung des geistlichen Standes, die klösterlichen Genossenschaften, der kirchliche Patronat, die Pfarrgemeinden, das kirchliche Vermögensrecht. Der Character der einzelnen schon hier getroffenen Bestimmungen ist aber der, daß theils an den im Concordat enthaltenen Verwilligungen der Kirche der Sache nach festgehalten wird — sie sollen fortbestehen, aber nicht mehr als Concessionen der Kirche, sondern kraft staatlichen Machtgebots —, theils weit über sie hinausgegangen wird im Interesse der Etablirung eines tief greifenden Einflusses der Staatsgewalt in kirchlichen Dingen. Der amtliche Motivenbericht zu dem von der Regierung ausgegangenen Gesetzentwurf erkennt an, daß durch das Staatsgrundgesetz von 1867 und durch die Maigesetze von 1868 der *staatliche* Bereich von jedem *kirchlichen* Einfluß befreit sei; er erkennt an, daß die Gewalt der Kirche jetzt lediglich auf ihre eignen Angelegenheiten beschränkt sei; es handle sich nur noch darum die Art und das

Maß des staatlichen Einflusses auf kirchliche Angelegenheiten zu bestimmen. „Es handelt sich nicht mehr darum ein von der Kirche occupirtes staatliches Gebiet zurückzugewinnen, sondern nur noch darum die staatliche Einflußnahme auf das kirchliche Gebiet festzusetzen.“

Mit dem Einzelnen dieses „Systems von Evidenzen und Controlen“ — eine passende Bezeichnung, die ich in dem amtlichen Motivenbericht selbst finde — will ich hier mich nicht beschäftigen. Um was es sich an dieser Stelle handelt, ist das Princip.

Mit dem Gesetz vom 7. Mai 1874 ist das mit der Thronbesteigung Sr. Majestät des Kaisers Franz Joseph I. wieder zur Geltung gelangte christliche Princip der gleich ursprünglichen und gleich vollkommenen Berechtigung von Kirche und Staat aufgegeben und an seine Stelle das Princip der ausschließlichen Urberechtigung, der absoluten Machtvollkommenheit des Staats gesetzt.

Während in seinem allerunterthänigsten Vortrag vom 7. April 1850 der Cultus- und Unterrichtsminister Graf Leo Thun auszusprechen sich berechtigt hielt: „Jede Staatsgewalt, die eine Verständigung über ihre Beziehungen zur catholischen Kirche wünscht, muß demnach jene (ihre) Gesetze anerkennen und die Regierung Eurer Majestät hat diese Nothwendigkeit niemals verkannt“; während noch am 1. Juni 1868 in einem Rundschreiben an die Bischöfe der Cultus- und Unterrichtsminister von Hasner erklären durfte: „Die Freiheit der Kirche zu schützen, die ihr gebührende Achtung mit allen berechtigten Mitteln der Staatsgewalt aufrecht zu erhalten ist die ernste Absicht der Regierung und jede Einmischung der Staatsgewalt in das eigenthümliche Gebiet der Kirche wird ihr stets fern liegen“, — spricht der

amtliche Motivenbericht zu dem in seinen wesentlichen Bestimmungen angenommenen Entwurf des Gesetzes vom 7. Mai 1874 folgenden Satz aus:

„Die Schranke der staatlichen Gesetzgebung kann nur noch in den Staatsgesetzen selbst .... gefunden werden."

Durch diesen Satz ist die von Christus gestiftete Kirche im Princip negirt, eine historische Entwickelung von mehr als fünfzehnhundert Jahren übersprungen und das Princip des heidnischen Staatsabsolutismus wieder als maßgebend anerkannt. Auch Kaiser Joseph betrachtete sich als Gebieter in kirchlichen Dingen; aber doch nur, indem er sich als Vogt, als Schirmherrn der Kirche fühlte und die Attribute der ihm als solchen zustehenden Gewalt übertrieb. Hier ist es der abstracte und als solcher bekenntnißlose Staat, der „auch die Kirche nur zu den Lebenskreisen der Individuen zählt und ihr daher wie allen diesen keine vom Staat unabhängige Macht zuerkennt".

Freilich will der Staat des neunzehnten Jahrhunderts die christliche Religion, die er als nützlich anerkennt, bestehen lassen, den christlichen Namen nicht ausrotten, wie Diocletian es wollte. Auch der amtliche Motivenbericht will die innern Angelegenheiten, nämlich das, was nach Abzug der „äußern Rechtsverhältnisse" noch übrig bleibt: die Verwaltung der Sacramente und den Catechismus, „grundsätzlich der kirchlichen Selbstbestimmung und Selbstverwaltung überlassen"; aber er unterläßt nicht hervorzuheben, daß „für die gegenwärtige wie für jede staatliche Gesetzgebung in kirchlichen Dingen keine formelle Competenzschranke" bestehe, daß jedoch die gegenwärtige Gesetzgebung sich „durch die staatsgrundgesetzliche Bestimmung

des Artikels 15 angewiesen fand die innern Angelegenheiten grundsätzlich der kirchlichen Selbstbestimmung und Selbstverwaltung zu überlassen". Wenn also das Staatsgrundgesetz von 1867 nicht wäre, so hätte es auch an dieser Schranke gefehlt, welche verhinderte die Sacramente der kirchlichen Selbstbestimmung und Selbstverwaltung zu entziehen.

„Formell ist innere und äußere kirchliche Angelegenheit das, was der Staat hiefür erklärt. Materiell ist der Staat verpflichtet diese Festsetzung so zu treffen, daß der Kirche nicht bloß das Glaubens- und Gewissensgebiet und die Art des Gottesdienstes überlassen, sondern ihr auch für die Bereiche des äußern Lebens und der weltlichen Einrichtungen die für eine gedeihliche Entwickelung nöthige Freiheit und Selbstbestimmung gewahrt bleibt. Allein diese durch den Artikel cit. gegebene Verpflichtung hat niemand Andrer wahrzunehmen als der Staat, resp. die staatliche Gesetzgebung selbst. Diese Verpflichtung erscheint nur als eine innere, nicht als eine äußere Schranke."

Man sieht, das hier characterisirte Rechtsverhältniß von Staat und Kirche ist in seinem Typus auf's Haar ähnlich einem andern Rechtsverhältniß, welches wir schon bei den Römern ausgebildet finden. Der Herr hat „formell" absolute Macht über seinen Knecht; er kann über ihn unbeschränkt verfügen, ohne dabei an eine „formelle Competenzschranke" gebunden zu sein. Er kann ihn selbst aus der Reihe der lebenden Wesen verschwinden machen. Aber wird er es thun? Gewiß nicht. Er ist „materiell" verpflichtet seinen Sclaven ohne gerechten Grund nicht zu tödten, ihn menschlich zu behandeln; ja von Zeit zu Zeit wird er sich „materiell" sogar für verpflichtet halten ihm eine Erholung zu gestatten.

Was der amtliche Motivenbericht „formelles" Recht nennt, das ist nichts als das Recht des Stärkeren, es ist gar kein Recht, sondern die Macht, welche vor Recht geht.

Dem Cultus- und Unterrichtsminister von Stremayr hat es in seiner Rede vom 9. März 1874, in welcher er dem Haus der Abgeordneten in die Berathung des vorgelegten Gesetzentwurfs einzugehen empfiehlt, gefallen den Namen Dante's, als eines Vorkämpfers des von der Regierung vertretenen Standpuncts, anzurufen.

Es passirt nicht allzu selten, daß in der Beurtheilung großer Männer die Meinungen auseinandergehen. Ich gestehe, daß ich von dem gewaltigen Dichterfürsten eine andre Ansicht habe als der Herr Minister. Wenn mir etwas als gewiß und unbestreitbar gilt, so ist es dies, daß, wenn Dante Alighieri von den Principien der österreichischen Maigesetzgebung erfüllt gewesen wäre, er vielleicht — wer kann es wissen? — ein andres, recht lesenswerthes Buch verfaßt, sicherlich aber „die göttliche Comödie" nicht gedichtet hätte. Allemal steht so viel fest, daß, wenn die Ansicht des Herrn Ministers richtig wäre, Dante zu früh gelebt hätte. Der richtige Moment „die göttliche Comödie" zu dichten würde in diesem Fall erst da eintreten, wo es möglich wäre — Bismarck in's „Paradies" zu versetzen. An wessen Stelle, könnte zweifelhaft erscheinen, vielleicht an die des h. Petrus, der bekanntlich das „revolutionäre" Wort gesprochen hat, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Offenbar wäre es nicht unpassend, wenn seine Stelle in der göttlichen Comödie der Zukunft der Vertreter der „Majestät des Gesetzes" erhielte.

Von Interesse ist nun noch zu wissen, welche Stellung der Episcopat gegenüber dieser Gesetzgebung eingenommen hat.

Er hat in einer Erklärung vom 20. März 1874 mit **Entschiedenheit** gegen ihre Principien protestirt, zugleich aber **seine** Bereitwilligkeit erklärt „den Anforderungen, welche die Staatsgewalt in dem Gesetzentwurf über die äußern Rechtsverhältnisse der catholischen Kirche an uns stellt, insoweit zu entsprechen, als sie mit dem Concordat in Einklang stehen". Niemand kann bestreiten, daß dies in hohem Maß versöhnlich von den Bischöfen gehandelt ist. Für die Kirche, die ihrem Wesen nach eine Anstalt des Friedens und der Milde ist, sind eben andre Rücksichten maßgebend als für den Staat. Wenn aber von zwei in einem Vertragsverhältniß stehenden Staaten der eine den Vertrag für aufgehoben erklärte und doch fortführe die Erfüllung der in eben diesem Vertrag begründeten Verbindlichkeiten des andern Theils, und zwar jetzt aus dem Titel eines ihm auch ohne den Vertrag zustehenden Rechts, zu fordern, so würde dieser wohl schwerlich sich dazu bereit finden lassen. Aber, wie gesagt, für die Kirche walten hier andre Rücksichten als für den Staat.

Natürlich hat auch die Nachsicht der Kirche ihre Gränzen. Es giebt einen Punct — jeder weiß es —, wo auch für sie die Nachgiebigkeit zur Schwäche würde; wo die begründete Gefahr einer Schädigung des Princips und einer Verwirrung der Gewissen ihrer Action eine andre Richtung giebt. Aus dem Verhalten der Bischöfe erkennen wir, daß diese Gränze vorliegend nicht erreicht ist.

Die Anforderungen, welche die kirchenpolitische Gesetzgebung des Jahrs 1874 an die Bischöfe stellt, gehen aber über die Verwilligungen des Concordats noch weit hinaus. Da von Schwierigkeiten, auf welche die Ausführung dieser Gesetze gestoßen wäre,

bisher so gut wie nichts verlautet ist, so dürfen wir annehmen, daß manches in der Praxis sich weniger schroff gestaltet habe, als es bei consequenter Anwendung der Theorie der Fall sein müßte.

Neuntes Capitel.

Der Culturkampf.

Wenn jemand uns beweisen wollte, daß der Mensch zwei Beine hat, so würden wir ihm sagen, daß er sich die Mühe sparen könne.

Wie aber, wenn er den Beweis führen wollte, daß die christliche Kirche in Preußen nicht frei sei? Offenbar würde er auch in diesem Fall etwas sehr Ueberflüssiges unternehmen. Warum? Darum, weil niemand es bestreitet.

Soweit es sich um die Thatsache handelt, besteht, eine Harmonie, wie sie größer garnicht gewünscht werden kann. Worüber die Meinungen auseinandergehen, das ist nur die Berechtigung dieser Thatsache. Während die Einen der Ansicht sind, daß die Kirche in Preußen schweres Unrecht leide, behaupten die Andern, daß die Kirche grade nur soviel Recht habe, als der preußische Staat ihr gönne.

Wenn ich nun aufrichtig bekenne, daß ich die erste Ansicht theile, soll ich mich bemühen die Anhänger der entgegengesetzten Ansicht zu widerlegen? Ich würde mindestens etwas sehr Vergebliches unternehmen.

Ueber moralische Grundanschauungen läßt sich so wenig streiten wie über den Geschmack.

Wenn jemand Ihnen erklärt: er finde, daß der Grüneberger ein besseres Getränk sei als der Johannisberger, so mögen Sie alle Ueberredungskünste der Welt aufbieten um ihn zu überzeugen, daß sein Geschmack ein schlechter sei, — Sie werden den Genius seiner Zunge doch nicht verändern können.

Wenn jemand der Ansicht ist, daß der Diebstahl ein ehrliches Gewerbe sei, so werden Sie gut thun auf Ihre Börse Acht zu geben; aber durch Gründe von seinem Irrthum ihn zu bekehren würde ein ebenso vergebliches Bemühen sein, als ein Faß zu füllen, welches keinen Boden hat.

Die Aufgabe, welche ich mir in diesem Capitel gestellt habe, besteht denn auch lediglich in einer naturwissenschaftlichen, noch genauer, in einer mineralogischen Studie.

Wie das gemeint ist?

Es war am 15. November 1849, als Herr von Bismarck-Schönhausen in der zweiten Kammer zu Berlin die prophetisch klingenden Worte sprach: „Ich hoffe es noch zu erleben, daß das Narrenschiff der Zeit an dem Felsen der christlichen Kirche scheitert." Es konnte lange als zweifelhaft erscheinen, was Herr von Bismarck sich unter diesem Felsen vorgestellt habe. Er wurde aus einem reactionären „Junker" in der Minorität ein Mann von Macht und Einfluß, der sich nicht mehr damit abmühte gegen den Strom zu schwimmen, sondern dem Strom selbst die Richtung wies. Man wußte noch immer nicht, wie denn der Felsen der christlichen Kirche des Herrn von Bismarck eigentlich aussehe. Nur soviel war klar, daß er die „vaticanische" Kirche nicht gemeint haben könne; denn diese gab es am 15. November 1849 noch nicht. Aber über die positive Beschaffenheit des Bismarckfelsen war man damit doch nicht im Klaren.

Dieser Zweifel ist jetzt gelöst. Der Fürst Bismarck hat sich nicht damit begnügen wollen die Welt um ein geflügeltes Wort reicher gemacht zu haben. Er hat selbst schöpferisch Hand an's Werk gelegt um den Felsen der königlich preußischen Zukunftskirche aufzurichten. Wir sind daher jetzt in der angenehmen Lage auch die positive Beschaffenheit, die Steinart und die Fundamente, dieses Baus zu untersuchen und zu würdigen.

Meine nachsichtigen Leser, die mir soweit gefolgt sind, müssen mir schon gestatten, daß ich auch diesem Gegenstande noch eine kurze Betrachtung widme.

I. Von der königlich preußischen Zukunftskirche selbst.

A. Der Bischof.

Eine königliche Verordnung vom 6. December 1873 verfügt folgendes:

„Wir Wilhelm von Gottes Gnaden König von Preußen u. s. w. verordnen für den Umfang Unsrer Monarchie, was folgt:

Einziger Paragraph.

Die catholischen Bischöfe (Erzbischöfe und Fürstbischöfe) haben fortan, bevor sie die staatliche Anerkennung erhalten, Uns folgenden Eid zu leisten:

Ich N. N. schwöre einen Eid zu Gott dem Allmächtigen und Allwissenden und auf das heil. Evangelium, daß, nachdem ich zu der Würde eines catholischen Bischofs (Erzbischofs, Fürstbischofs) erhoben worden bin, ich ...... die Gesetze des Staats gewissenhaft beobachten ... will."

Das Glaubensbekenntniß des Bischofs der königlich preußischen Zukunftskirche lautet demnach folgendermaßen: „Ich glaube

an den allmächtigen preußischen Staat, dessen Gesetze ich auch da gewissenhaft beobachten werde, wo sie mit den Lehren und Vorschriften der christlichen Religion und mit den Gesetzen der catholischen Kirche in Widerspruch stehen sollten."

Man hat die Frage aufgeworfen: ob der Apostel Paulus, wenn er nach Preußen käme um hier königlicher Bischof zu werden, diesen Eid auch leisten würde. Diese Frage ist ganz müssig. Der Apostel Paulus wird nicht nach Preußen kommen. Bekanntlich wurde unter der Regierung eines der größten Culturkämpfer aller Zeiten seinen Wanderungen ein für allemal ein Ziel gesetzt. Wenn aber auch dem nicht so wäre, so würde er doch niemals in Preußen Bischof werden können. Der Apostel Paulus hat weder ein deutsches Staatsgymnasium absolvirt, noch auf einer deutschen Staatsuniversität drei Jahre Theologie studirt, noch eine wissenschaftliche Staatsprüfung bestanden. Er hat ferner, trotzdem er gleißnerisch lehrt, daß man der Obrigkeit gehorchen solle, welche Gewalt über uns hat, sich in den schroffsten Gegensatz gegen das geltende Staatsrecht und die Staatsverfassung seines Landes gesetzt. Er hat in Uebereinstimmung mit den übrigen Aposteln die souveräne Berechtigung der Staatsgewalt über die Gränzen zwischen Kirche und Staat endgültig zu entscheiden, somit die alleinige und untheilbare Souveränetät des Staats, geläugnet. Es ist daher ganz unmöglich, daß er jemals königlich preußischer Culturbischof werde. Der Apostel Paulus war ein Störer des öffentlichen Friedens.

B. Die übrige Geistlichkeit.

1. Vorbildung.

Der preußische Staat, indem er die königliche Zukunftskirche gründen will, kann die Fürsorge für die Ausbildung der

Geistlichen nicht mehr dem Bischof, selbst nicht dem Bischof des Zukunftsglaubens, überlassen. Die kirchlichen Anstalten bieten keine Gewähr, daß die Geistlichen „gegen eine einseitige und befangene Richtung bewahrt" werden, keine Bürgschaft, daß ihnen nicht „die Aufgaben und Interessen des Staats, dem sie angehören, gleichgültig, vielleicht sogar als zu bekämpfende erscheinen". (Regierungsmotive zu dem Entwurf des Gesetzes über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen vom 11. Mai 1873.)

Daher darf kein Bischof mehr ein Knabenseminar errichten. Die gegenwärtig bestehenden sind auf den Aussterbeetat gesetzt. Die heranwachsende königliche Zukunftsgeistlichkeit darf nicht mehr „von der Jugend der Nation getrennt" sein.

Der Bischof darf allerdings zur wissenschaftlichen Vorbildung der Theologen bestimmte kirchliche Seminarien und Priesterseminarien haben. Dieselben stehen aber unter der Aufsicht des Staats und werden durch Commissäre revidirt, welche der Oberpräsident ernennt. Ein theologisches Seminar ist nur dann geeignet das Studium an einer Staatsuniversität zu ersetzen, wenn der Minister der geistlichen Angelegenheiten dies anerkannt hat, und nur für solche Studirenden, welche dem Sprengel angehören, für den das Seminar errichtet ist. Es kann, wie die Priesterseminarien, sofort geschlossen werden, wenn ein Lehrer angestellt ist, welcher die von den Staatsgesetzen vorgeschriebene Qualification nicht besitzt, oder wenn gegen die Anstellung eines Lehrers Einspruch der Staatsregierung erhoben und nicht beachtet, resp. die Erhebung des Einspruchs durch Unterlassung der Anzeige unmöglich gemacht ist.

Es ist, wie man sieht, dafür gesorgt, daß die Seminarien nicht in den Himmel wachsen.

Bald werden sie alle sanft in Frieden ruhen.

Und das mit vollem Recht.

Niemand wird behaupten wollen, daß die Politik des preußischen Staats schon jemals mit den zehn Geboten in Widerspruch gerathen sei. Aber im höchsten Grade gewagt würde es doch sein mit apodictischer Gewißheit zu behaupten, daß ein solcher Fall für alle Zukunft niemals eintreten werde. Setzen wir den Fall, die Macht und Größe Preußens forderten die Entthronung eines unbequemen Fürsten und die Annexion eines für die Zwecke der Abrundung wie gemachten Territoriums. Was wird in diesem Fall ein disciplinirter und sich unterordnender Culturkämpfer thun? Er wird die Ueberzeugung vertreten, daß es noch ein elftes Gebot gebe, des Inhalts, daß das Heil des preußischen Vaterlandes über alles, selbst über die zehn Gebote, gehe. Kann man aber mit Sicherheit darauf rechnen, daß ein kirchliches Seminar dieses elfte Gebot anerkennen wird?

Ein zweites Beispiel. Der Fürst Bismarck führte in einer Rede, die er am 17. December 1873 im preußischen Abgeordnetenhaus hielt, als einen Beitrag zur Characteristik des Herrn von Gerlach an, daß derselbe dem König Friedrich dem Zweiten den Beinamen des Großen versage. Der schlimme Herr von Gerlach, der noch dazu garnicht in einem kirchlichen Seminar erzogen ist! Was ist nun erst von den Zöglingen dieser Anstalten zu erwarten, die „in klösterlicher Abgeschiedenheit" von der Jugend der Nation getrennt sind? Ich bin fest überzeugt, daß sie nicht bloß dem großen König den pflichtschuldigen Tribut der Verehrung nicht zollen, sondern noch dazu einem argen Culturfeind, einem Verächter der Majestät des Gesetzes, wie es wenige gegeben hat, mit wahrer Begeisterung den Beinamen des Großen

applіciren werden. Offenbar kann aber der königlich preußische Staat keinen Athanasius „den Großen" dulden. Ein rebellischer Bischof, der von dem kaiserlich römischen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten abgesetzt und in die Verbannung geschickt wurde, darf in Preußen nicht „groß" genannt werden.

Bekanntlich hat Hermann der Cherusker im teutoburger Wald das Wälschthum und den Romanismus auf's Haupt geschlagen. Mit Recht wird dieser Held der Jugend der Nation als der Begründer des die deutsche Reichsidee in sich bergenden preußischen Staatsgedankens vorgestellt. Hat man aber wohl den leisesten Funken einer Bürgschaft, daß die Jugend in den kirchlichen Seminarien die Idee des preußisch-deutschen Vaterlandes ganz verstehen lernen, ganz sich weihen würde diesem Vaterland der alten Barden à la Bluntschli und Sybel, diesem Vaterland der Treue, diesem niemals ausgesungnen Land?

2. Anstellung.

Der Bischof kann jeden anstellen, den er für geeignet hält, mit folgenden Beschränkungen.

Er soll niemand anstellen, der wegen eines im deutschen Strafgesetzbuch mit Zuchthaus bedrohten Verbrechens verurtheilt ist.

Gewiß ein großer „cultureller" Fortschritt. Hier hatte unläugbar das Kirchenrecht eine Lücke, welche der Staat der frommen Sitte weise ergänzt hat. Nun ist es auch plötzlich klar, weshalb die christliche Kirche seit mehr als achtzehn Jahrhunderten verhältnißmäßig so geringe Resultate erzielt und das Narrenschiff der Zeit noch immer nicht zum Sinken gebracht hat. Der Bischof an der Spitze einer Armee von Zuchthaussträflingen! Das „Ei des Columbus" fing an stereotyp zu werden.

Der Bischof soll ferner keinen anstellen, der einseitiger und

befangener Richtung ist, dem die Aufgaben und Interessen des preußischen Staats gleichgültig, vielleicht sogar als zu bekämpfende erscheinen. Die äußern Kennzeichen für die Abwesenheit dieser Mängel sind, daß der Candidat an einem deutschen Gymnasium die Abiturientenprüfung abgelegt, an einer deutschen Universität drei Jahre Theologie studirt und eine wissenschaftliche Staatsprüfung bestanden hat.

Endlich soll der Bischof keinen anstellen, gegen den „Thatsachen vorliegen, welche die Annahme rechtfertigen, daß derselbe den Staatsgesetzen oder den innerhalb ihrer Zuständigkeit erlassenen Anordnungen der Obrigkeit entgegenwirken oder den öffentlichen Frieden stören werde". Welche Thatsachen diese Annahme zu rechtfertigen geeignet seien, darüber schweigt das Gesetz. Aber der gelehrte Commentator desselben läßt uns nicht im Stich. Er sagt uns: „Thatsachen, d. h. bestimmte objective Vorgänge. Nach vernünftigem Ermessen muß auf Grund objectiver Vorgänge die Annahme begründet sein, daß die betreffende Person in der erwähnten Weise wirken werde, z. B. wenn ein Hülfsgeistlicher wiederholt die vorliegenden Kirchengesetze für die catholische Kirche unverbindlich erklärt hat und wegen Zuwiderhandelns gegen das Straf- und Zuchtmittelgesetz oder nach § 130a des Reichs-Str.-G.-B. verurtheilt worden ist." Offenbar wird die Wissenschaft des Zukunftskirchenrechts hier noch schärfer unterscheiden müssen. Wie bei den Ketzer- und Hexenprocessen zwischen leichten, schweren und schwersten Verdachtsgründen unterschieden wurde, so wird man auch hier eine Rangordnung der „objectiven Vorgänge" aufstellen müssen. Ja, die Casuistik hat hier sogar ein noch ergiebigeres Feld, als sich dem „Hexenhammer" bot; denn es handelt sich hier darum auf Dinge zu schließen, die in der

Zukunft möglicherweise geschehen könnten, während doch dort bloß auf vergangene Thatsachen geschlossen werden sollte. Ja, nicht bloß der Verdacht einer zukünftigen bösen Absicht, sondern auch die Vermuthung unabsichtlichen Zuwiderhandelns gegen die Gesetze fällt hier schon entscheidend in's Gewicht. „Es ist nicht einmal nöthig," sagt unser Commentator und Culturjurist, „daß bei dem Anzustellenden eine absichtliche Störung des Friedens zu vermuthen ist, die Nr. 3 trifft auch dann zu, wenn derselbe wegen seines früheren Benehmens und wegen seines heftigen Characters als eine Persönlichkeit erscheint, welche, wenngleich nicht doloser Weise, Zwistigkeiten und Störungen hervorruft." Denn Ruhe ist die erste Bürgerpflicht. Da Menschen mit organischen Herzfehlern gewöhnlich reizbaren Gemüths und leberkranke Menschen oft verstimmt und mürrisch sind, so muß natürlich jedesmal die ärztliche Auscultation vorhergehen. Oft kann man es den Caplänen auch an der Nase ansehen, wes Geistes Kinder sie sind. Der Zukunftsbischof muß alle diese Dinge wohl berücksichtigen. Ein Trost für ihn ist es bei alledem, daß schließlich nicht er es ist, welcher entscheidet.

Es soll nämlich der Bischof die anzustellenden Geistlichen dem Oberpräsidenten benennen. Und das Verbot der Anstellung findet nur dann Anwendung, wenn dieser Einspruch erhebt.

Man darf aber nicht etwa glauben, daß die Zurückweisung des Geistlichen lediglich von der Willkür des Oberpräsidenten abhinge. Unser Culturjurist beruhigt uns. Allerdings sei der dritte Grund, der ihn zum Einspruch berechtige, „wie es nicht anders möglich war, etwas weit gefaßt; aber", setzt er zu unserem Trost hinzu, „doch nicht so unbestimmt, daß jede Willkür des Oberpräsidenten

sich mit demselben decken könnte.“ Gewiß nicht. Wenn z. B. der Bischof einen recht braven Staatscatholiken „benennte“, so würde es dem Oberpräsidenten schwer fallen einen Anhaltspunct für dessen Ausschließung zu finden. Ueberdies gewährt das Gesetz durch die Zulassung der Berufung an den königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten „gegen zuweitgehende und unberechtigte Interpretationen“ eine besonders kostbare Garantie.

C. Die Orden und Congregationen.

Geistliche Orden und preußische Cultur sind zwei Dinge, die sich gegenseitig ausschließen.

Dies ist klar nachgewiesen in den Motiven zu dem Entwurf des Gesetzes, betreffend die geistlichen Orden und ordensähnliche Congregationen der catholischen Kirche vom 31. Mai 1875.

Es wird in den Orden „thatsächlich die eigne Willens- und Denkthätigkeit, d. h. die geistige Persönlichkeit, vernichtet“. „Wenngleich nach dem staatlichen Recht der Austritt aus den Genossenschaften jeder Zeit frei ist, so führen die Loslösung der einzelnen Mitglieder von den Familienbanden, die strenge Controle ihres gesammten Lebens, namentlich auch ihrer geistigen Beschäftigung, durch die Obern, die hermetische Abschließung von allen Einflüssen der Außenwelt, welche sich unter anderm in der unbeschränkten Ueberwachung der Correspondenz äußert, die übermäßigen und geisttödtenden Uebungen, endlich die vermögensrechtliche Unselbständigkeit der Einzelnen gegenüber den Obern . . . dazu, die erforderliche Selbständigkeit und Festigkeit des Willens, welche zur Verwirklichung des Austritts aus derartigen, das Individuum vollkommen umspannenden Verbindungen erforderlich ist, für immer zu beseitigen.“

Mit andern Worten, es hindert die Mitglieder der Orden und Congregationen nichts in jedem Augenblick dem Klosterleben Valet zu sagen; sie dürfen nur wollen. Aber hier liegt die Schwierigkeit. Sie wollen nicht. Und daß sie nicht wollen, das hat seinen Grund darin, daß ihr Wille, ihre moralische Persönlichkeit, vernichtet ist. Obgleich körperlich lebend, sind sie doch geistig todt.

Kann man nun bestreiten, daß der Culturstaat die Pflicht hat das Individuum auch gegen sich selbst zu schützen, nicht nur den physischen, sondern auch den geistigen Selbstmord seiner Bürger zu verhindern?

Aber der preußische Culturstaat ist es auch sich selbst, seiner eignen Erhaltung schuldig die geistlichen Orden nicht zu dulden.

Es ist einmal klar, daß er principiell Vereinigungen nicht dulden darf, „deren Einrichtungen zur Vernichtung der geistigen Persönlichkeit seiner Bürger führen, welche die wirthschaftlichen Fundamente seiner Existenz negiren und deren übermäßiges Anwachsen ihn selbst in Gefahr bringen muß." Der heil. Benedict von Nursia ist der schlimmste Feind des preußischen Staats gewesen. Er negirte ihn im Princip schon, bevor er noch existirte.

Dazu kommt aber noch ein zweiter, eminent practischer Gesichtspunct.

Kaiser Joseph II. hielt die beschaulichen Orden für unnütz und schaffte sie ab; dagegen ließ er die thätigen bestehen. Der moderne Culturstaat, der die beschaulichen Genossenschaften aufhebt, kann noch viel weniger die thätigen dulden. Im preußischen Staat „führt nur eine verschwindend kleine Anzahl ein

rein beschauliches Leben. Die übrigen sind sämmtlich für practische Zwecke thätig."

Welche ungeheure Gefahr darin für den preußischen Staat liegt, entwickeln die „Motive" sehr anschaulich.

„Von den männlichen Orden und Congregationen widmet sich ein Theil der Aushülfe in der Seelsorge, die übrigen, sowie fast alle weiblichen Genossenschaften, dienen theils der Krankenpflege, theils den verschiedenartigsten Unterrichts- und Erziehungszwecken".

Ist das nicht in der That höchst schauderhaft! Seelsorge, Krankenpflege und verschiedenartigste Unterrichts- und Erziehungszwecke!

„Durch diese Thätigkeiten ist ihnen ein bedeutender Einfluß auf die catholische Bevölkerung ermöglicht worden."

Man braucht seine Phantasie garnicht anzustrengen um sich die furchtbar verheerenden Wirkungen vorzustellen, die es hat, wenn diese „geistig vernichteten Persönlichkeiten", diese verthierten Wesen „ohne jede eigne Willens- und Denkthätigkeit", diese „willenlosen Werkzeuge", die nur noch die äußere Gestalt von Menschen an sich tragen, „einen bedeutenden Einfluß auf die catholische Bevölkerung" haben.

„Die Erziehungs- und Unterrichtsthätigkeit der geistlichen Genossenschaften ist von so bedenklichen Folgen gewesen, daß sich die Staatsregierung schon im Jahr 1872 veranlaßt gesehen hat die Mitglieder solcher Genossenschaften als Lehrer und Lehrerinnen der öffentlichen Schulen nicht zuzulassen und die Entfernung der bereits angestellten aus ihren Stellungen . . . . zu bewirken."

„Die Gefahren . . . . sind derartig, daß ein schleuniges Eingreifen dringend geboten erscheint. Die Staatsregierung hält es

für ihre Pflicht so schnell und durchgreifend wie möglich zu verhindern, daß dieses zahlreiche, der Lenkung der Curie und des Episcopats willenlos preisgegebene Personal zu einer staatsfeindlichen Einwirkung auf die ihm weit und breit zugänglichen Massen der catholischen Bevölkerung benutzt wird."

Wie demnach die Orden und Congregationen der königlich preußischen Zukunftskirche aussehen, ergiebt sich von selbst. Wer kennt nicht das Bild „Berlin bei Nacht"? Grade so sehen die Orden und Congregationen der königlich preußischen Zukunftskirche aus.

„Zu diesem Eingreifen bedarf es aber der Mitwirkung der Gesetzgebung," fahren die Regierungsmotive fort.

Und die Gesetzgebung läßt sich das nicht zweimal sagen.

„§ 1. Alle Orden und ordensähnlichen Congregationen der catholischen Kirche sind von dem Gebiet der preußischen Monarchie ausgeschlossen. Die Errichtung von Niederlassungen derselben ist untersagt."

Wollte nun jemand vorwitziger Weise glauben, dieser das Uebel in der Wurzel heilende Paragraph widerspräche dem Artikel 30 Absatz 1 der Verfassungsurkunde, welcher also lautet: „Alle Preußen haben das Recht sich zu solchen Zwecken, welche den Strafgesetzen nicht zuwiderlaufen, in Gesellschaften zu vereinigen", so würde er damit beweisen, daß er für den Culturkampf noch nicht die erforderliche Reife besitzt.

„Allerdings hat die frühere Verwaltungspraxis diesen Artikel dahin ausgelegt, daß er jede Schranke für die Bildung geistlicher Genossenschaften beseitige". Aber die frühere Verwaltungspraxis war eben dumm; sie hatte noch nicht die Weihe des Culturkampfs.

„Daß auf derartige Verbindungen, welche ihre Mitglieder außerhalb der durch die Staatsgesetze allen Staatsbürgern gewährleisteten Rechte der freien Persönlichkeit stellen, der Grundsatz der Associationsfreiheit keine Anwendung finden kann, liegt auf der Hand. Der Wortlaut des Artikels 30 bedingt nicht auch solche Gesellschaften unter den dort gedachten zu verstehen und in ihm eine Associationsfreiheit als verfassungsmäßig garantirt zu erachten, welche die Freiheit der Person vernichtet."

Mit Einem Wort, der Artikel 30 hat an Verbindungen von beseelten Menschen', nicht von Cadavern, gedacht.

Somit hätten wir die drei Hauptfactoren der königlich preußischen Zukunftskirche: den Episcopat, die übrige Geistlichkeit und die Orden — der vierte Bestandtheil: das gläubige Volk, ist nicht Factor, sondern Product — nach den Regeln der Wissenschaft beschrieben.

Von diesen Factoren existirt aber bis jetzt erst der dritte: die aufgehobenen Orden. Die Herstellung dieser negativen Kraft der Zukunftskirche konnte in einem Staat, in dem man prompte Ausführung der Gesetze gewohnt ist, keine Schwierigkeit bieten. Noch aber sind die beiden positiven Factoren nicht geschaffen. Noch haben die Bischöfe den Artikel des alten Glaubensbekenntnisses: „Ich glaube an die eine, heilige, allgemeine, apostolische Kirche" nicht abgeschworen. Noch besteht der übrige Clerus nicht aus Personen, deren staatscatholischen Herzen, Nieren und Nasen der Oberpräsident geprüft und probat gefunden hat.

Es ist demnach jetzt noch — ich verfahre, wie man sieht, methodisch — zu handeln:

II. Von den Mitteln die königlich preußische Zukunftskirche herzustellen.

Zunächst gilt es einen Versuch den noch vorhandenen Clerus der alten Kirche zu bekehren, ihn zur Darbringung des Opfers der Zukunftskirche, zur Anerkennung der Majestät des preußischen Staats zu bringen.

Diesen Zweck verfolgt das Gesetz, betreffend die Einstellung der Leistungen aus Staatsmitteln für die römischcatholischen Bisthümer und Geistlichen vom 22. April 1875, das sog. „Brodkorbgesetz".

„§ 1. In den Erzdiöcesen Köln, Gnesen und Posen, den Diöcesen Kulm, Ermland, Breslau, Hildesheim, Osnabrück, Paderborn, Münster, Trier, Fulda, Limburg, den Delegaturbezirken dieser Diöcesen, sowie in den preußischen Antheilen der Erzdiöcesen Prag, Olmütz, Freiburg und der Diöcese Mainz werden vom Tag der Verkündung dieses Gesetzes ab sämmtliche für die Bisthümer, die zu denselben gehörigen Institute und die Geistlichen bestimmten Leistungen aus Staatsmitteln eingestellt." U. s. w.

„§ 2. Die eingestellten Leistungen werden für den Umfang des Sprengels wieder aufgenommen, sobald der jetzt im Amt befindliche Bischof oder Bisthumsverweser der Staatsregierung gegenüber durch schriftliche Erklärung sich verpflichtet die Gesetze des Staats zu befolgen."

„§ 6. Die Wiederaufnahme der eingestellten Leistungen an einzelne Empfangsberechtigte erfolgt . . . . ., wenn der Empfangsberechtigte der Staatsregierung gegenüber in der im § 2 bezeichneten Weise sich verpflichtet die Gesetze des Staats zu befolgen."

Keiner wird demnach gezwungen zu hungern. Nur so lange sollst du hungern, als du dich weigerst das Opfer darzubringen. Sobald du bereit bist das neue Glaubensbekenntniß abzulegen und die göttliche Majestät des preußischen Staats anzuerkennen, hört die Sperre auf.

Was aber soll dann geschehen, wenn selbst der Hunger den starren Sinn nicht beugt? Dann muß das Individuum mindestens unschädlich gemacht werden.

Darum bestimmt § 24 des Gesetzes über die kirchliche Disciplinargewalt vom 12. Mai 1873: „Kirchendiener, welche die auf ihr Amt oder ihre geistlichen Amtsverrichtungen bezüglichen Vorschriften der Staatsgesetze oder die in dieser Hinsicht von der Obrigkeit innerhalb ihrer gesetzlichen Zuständigkeit getroffenen Anordnungen so schwer verletzen, daß ihr Verbleiben im Amt mit der öffentlichen Ordnung unverträglich erscheint, können . . durch gerichtliches Urtheil aus ihrem Amt entlassen werden." Und der § 1 des Reichsgesetzes, betreffend die Verhinderung der unbefugten Ausübung von Kirchenämtern, vom 4. Mai 1874 bestimmt: „Einem Geistlichen oder andern Religionsdiener, welcher durch gerichtliches Urtheil aus seinem Amt entlassen worden ist und hierauf eine Handlung vornimmt, aus welcher hervorgeht, daß er die Fortdauer des ihm entzogenen Amts beansprucht, kann durch Verfügung der Landespolizeibehörde der Aufenthalt in bestimmten Bezirken oder Orten versagt oder angewiesen werden. Besteht die Handlung desselben in der ausdrücklichen Anmaßung des Amts oder in der thatsächlichen Ausübung desselben, oder handelt er der gegen ihn ergangenen Verfügung der Landespolizeibehörde zuwider, so kann er seiner Staatsangehörigkeit durch

Verfügung der Centralbehörde seines Heimathsstaats verlustig erklärt und aus dem Bundesgebiet ausgewiesen werden."

Amtsentsetzung, Externirung, Confination, Expatriirung: man muß gestehen, daß das Gesetz Maß gehalten hat und um keine Linie weiter geht, als der Zweck es erfordert. Was hinderte den Gesetzgeber die seidene Schnur dem renitenten Bischof in Aussicht zu stellen? Das Schlimmste, was ihm jetzt begegnen kann, ist, daß sein ehemaliges Vaterland, „der alten Barden Vaterland, das Vaterland der Treue", und das Ausland mit ihm Fangball spielen. Es sind nicht mehr Löwen, die sich um ihn reißen, sondern Culturstaaten, von denen ihn der eine dem andern zuwirft.

Uebrigens können diese Mittel ja auch nicht ohne weiteres zur Anwendung gebracht werden. Es muß „eine gegründete Gefahr für die öffentliche Ordnung, für die Aufrechthaltung des normalen Zustandes des öffentlichen Lebens" obwalten, damit ein Geistlicher abgesetzt werde. Erst wenn er die kirchenpolitischen Gesetze so oft und so schwer verletzt, daß seine Handlungsweise die Achtung vor denselben gefährdet oder die Annahme rechtfertigt, daß er principiell und absichtlich ihnen entgegen handelt, erfolgt die Entlassung aus dem Amt.

Dann thäte also der Bischof wohl am besten, wenn er die Hände in den Schoß legte? Wenn ein geistliches Amt vacant wird, so bleibt es eben unbesetzt. Wollte der Bischof für die Besetzung thätig werden, so würde er entweder dem preußischen Staatsgott opfern müssen, oder er würde auch Gefahr laufen sein eignes Amt zu verlieren, ohne doch seinen Zweck zu erreichen; denn das Auge des Gesetzes wacht. Besser also, er läßt

die Dinge gehen und conservirt so mindestens sich selbst für bessere Zeiten.

Nun wolle man sich erinnern, daß es dem Staat vor allem daran liegen muß die Bischöfe, welche aus Renitenz nicht opfern wollen, zu expediren. Offenbar würde das Gesetz eine Lücke haben, wenn die Strafe der Entlassung nur wegen positiver Uebertretungen Statt fände. Es muß auch bei vollständiger Passivität die Absetzung möglich sein. Es darf dem Bischof nicht gelingen dem Gesetz eine Nase zu drehen, indem er alle kirchlichen Censuren ruhen läßt, sein Seminar schließt und keine Geistlichen anstellt.

Dem vorzubeugen ist § 18 des Gesetzes über die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen bestimmt: „Jedes Pfarramt ist innerhalb eines Jahrs vom Tag der Erledigung ..... dauernd zu besetzen. Nach Ablauf der Frist ist der Oberpräsident befugt die Wiederbesetzung der Stelle durch Geldstrafen bis zum Betrag von 1000 Rthlr. zu erzwingen. Die Androhung und Festsetzung der Strafe darf wiederholt werden, bis dem Gesetz genügt ist." Das Pfarramt kann aber nicht besetzt werden, ohne daß der Bischof dem Oberpräsidenten einen Candidaten „benennt", gegen dessen staatscatholische Nase Einspruch zu erheben dieser keinen Grund hat, mit Einem Wort, ohne daß der Bischof opfert. Wenn er sich dessen dauernd weigert, dann hat man eben, was man wollte. Nun wird der angeführte § 24 des Gesetzes über die kirchliche Disciplinargewalt practisch: der Bischof wird nun seines Amts entlassen und, wenn er dann noch muckst, nach § 1 des Reichsgesetzes über die Expatriirung Landes verwiesen. So ist also vorsorglich jeder Ausweg versperrt.

Das ist freilich zunächst nur ein negatives Resultat. Die

Bischöfe, welche den Glaubensartikel von der Kirche nicht abschwören wollen, wäre man los; aber eine Geistlichkeit, welche dem Staatsgott das Opfer darzubringen bereit wäre, hat man damit noch nicht.

Daß auch mit der übrigen renitenten Geistlichkeit aufgeräumt werde, ist in der Gesetzgebung vorgesehen. Wer nicht opfern will, wird abgethan.

Wer aber soll die erledigten Stellen besetzen, wenn kein Bischof da ist?

Auch dafür ist gesorgt. Das Gesetz über die Verwaltung erledigter Bisthümer überträgt das Recht auf die Gemeinde. Der Landrath oder der Bürgermeister berufen auf Antrag von zehn gesetzlich qualificirten Gemeindemitgliedern die Wahlversammlung. Zur Gültigkeit der Beschlüsse ist erforderlich, daß mindestens zwei erschienen seien und mehr als die Hälfte der Erschienenen dem Beschluß zugestimmt habe.

Nun handelt es sich nur noch um die Frage: wer wird die auf Grund der Wahl der Gemeinde anzustellenden Geistlichen ordiniren? Wer sie ordiniren soll? Nichts einfacher als das. Gültig ordiniren kann jeder Bischof. Nun ist die königlich preußische Zukunftskirche bereits so glücklich Einen Bischof zu besitzen, der dem preußischen Staatsgott das Opfer gebracht hat. Was steht im Wege, daß dieser die nach Lehre, Beistand und Trost verlangenden Gemeinden mit Geistlichen bevölkert? Dann fehlt nur noch ein Gesetz, welches die Ernennung der Bischöfe den königlich preußischen Interessen und Principien gemäß regelt, und der Dom der königlichen Zukunftskirche steht vollendet da.

Das Ziel des Kampfs, welchen der römische Staat gegen die Christen führte, war dieses: sie zur Unterwerfung unter seinen allmächtigen Willen, zur Anerkennung seiner göttlichen Majestät zu bringen.

Das Ziel des Kampfs, welchen der preußische Staat gegen die Kirche führt, ist im wesentlichen dasselbe: Unterwerfung unter die absolute Majestät des preußischen Staatsgesetzes.

Wie der römische, so hat auch der preußische Staat seine Action zunächst gegen die Geistlichkeit gerichtet. Er versucht die Bischöfe und Priester zum Abfall zu bringen. Wenn das nicht gelingt, macht er sie unschädlich. Zugleich sorgt er für das Aussterben des Clerus, indem er den Nachwuchs unmöglich macht.

Wie vom preußischen Staat nicht anders zu erwarten war, ist der erste Theil des Programms, so weit es von ihm abhing, mit musterhafter Präcision ausgeführt. Ein Theil der Bischöfe ist bereits entsetzt und außerhalb Landes; die Absetzung andrer steht bevor; der größte Theil des Clerus kann nur im Widerspruch mit dem Gesetz und darum nur insgeheim seine Functionen üben; die Orden und Congregationen sind aufgehoben; die kirchlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalten sind geschlossen.

„Sind diese Verluste (der Kirche) nicht ebenso viele Erfolge des Staats?" ruft einer der eifrigsten Verfolger der Kirche aus.

Ei, sonder Zweifel sind sie das, lautet unsre Antwort. Was durch physische Uebermacht in so kurzer Zeit überhaupt erreicht werden konnte, das ist erreicht. Und dabei muß man zugeben, daß der preußische Staat in der Wahl der Mittel sich auf das Sachgemäße und Nothwendige beschränkt hat. Er hat, wie der Starke pflegt, nicht mehr Kraft eingesetzt, als der Zweck erforderte.

Trotzdem scheint es mir jetzt noch zu früh zu sein, wenn man im Lager des Staats frohlockend ausruft, daß an dem endlichen Sieg nicht mehr zu zweifeln sei. Noch befinden wir uns im ersten Stadium des Kampfs. Was bis jetzt gewonnen ist durch den Staat, das mußte ihm zufallen, sobald er nur ernsthaft wollte, da die Kirche nicht über äußere Macht gebietet.

Diocletian glaubte, daß der christliche Name todt sei, als er erst recht zu leben anfing. Er dachte, daß mit dem Kreuzigen und Verbrennen alles gethan sei.

Wird der preußische Staat, glücklicher denn sein Vorbild, der römische, als endlicher Sieger aus dem Kampf hervorgehen?

Ob dies geschehen werde oder nicht, das hängt, wie in den ersten christlichen Jahrhunderten, lediglich von der Glaubensfestigkeit, der Beharrlichkeit, dem Opfermuth des christlichen Volks ab. Wenn das besondre Priesterthum eliminirt ist, dann rückt nun das allgemeine Priesterthum in die Schlachtordnung ein.

Bleibt das Volk treu und fest, so ist damit der Sieg des christlichen Princips entschieden; denn das wahre und letzte Ziel des Gegners ist das Volk zum Abfall zu bringen.

Aber es würde ein nicht genug zu beklagender, ein verhängnißvoller Optimismus sein, wenn man sich der Erwartung hingeben wollte, daß dem christlichen Volk in Preußen das Aeußerste erspart bleiben werde.

Wollte Gott, dem wäre so! Aber soweit menschliche Voraussicht reicht, wird dem christlichen Volk eine schwere Prüfungszeit, viel Elend, unsäglicher Jammer nicht erspart bleiben.

Täuschen wir uns nicht über die Natur des Kampfs.

Nicht an Persönlichkeiten ist dieser Kampf geknüpft. Was

in dem Kampf einen persönlichen Character hat, das ist — so maßgebend es auch für den Moment sein mag — in der Sache zufällig und unwesentlich.

Es handelt sich um einen Principienkampf in das Worts größter und furchtbarster Bedeutung.

Der Kampf, den der preußische Staat gegen des Christenthum führt, er ist von ihm unternommen um sein eigenstes, innerstes Lebensprincip zu behaupten. An die Stelle der christlichen Moral hat der preußische Staat ein andres absolutes Princip gesetzt: das Interesse des preußischen Staats. Es ist alles erlaubt, was dem preußischen Staat nützt, was zur Förderung seiner Größe, zu seiner Verherrlichung dient. Wo es das Interesse des preußischen Staats gilt, da giebt es keine andre Schranke, welche Halt geböte, als die physische Unmöglichkeit. Dieses Princip, welches zuerst Friedrich II. mit Bewußtsein zur Geltung gebracht hat, es ist von diesem König als ein befruchtender Keim in den preußischen Staat gelegt worden; fortzeugend hat es den preußischen Staat groß gemacht; es ist der Leitstern geworden, dem alle preußischen Staatsmänner, die nicht in idealistischer Selbsttäuschung über das Wesen des preußischen Staats befangen waren, gefolgt sind.

Unter allen Vertretern aber, welche der Grundsatz der preußischen Staatsmoral bisher gefunden, ist keiner kühner, keiner glücklicher und siegreicher gewesen als der Fürst Bismarck. Er ist der große Prophet des Glaubens an die absolute Berechtigung des preußischen Staats geworden. Das ist es, was ihm die ungeheure Gewalt über die Gemüther verleiht. Aber so wenig Fürst Bismarck der Schöpfer des preußischen Glaubens ist, so wenig ist auch die Dauer und fortwirkende Kraft dieses Glau-

bens an seine Person geknüpft. Das weiß niemand besser als der Fürst Bismarck selbst. Er weiß, daß ein mit derselben Milch genährtes, ein gleich ihm empfindendes und denkendes, gleich ihm für den preußischen Glauben begeistertes Volk hinter ihm steht.

Darin ist auch das Vertrauen des Fürsten Bismarck auf den endlichen Sieg über die christliche Kirche gegründet. Nachdem er mit dem Instinct des Löwen erst einmal erkannt hatte, daß hier der einzige wahre Gegner des preußischen Staats zu suchen sei, der einzige Gegner, der sein Machtgebot nicht respectiren werde, der einzige, der in seinem Siegeslauf ihn zu hemmen im Stande sei, da hat er mit der ganzen ihm zu Gebot stehenden Energie sich auf diesen Feind gestürzt. Und er weiß, daß dieser Kampf fortgeführt werden wird, auch wenn er vom Schauplatz abgetreten sein sollte. Er hofft auf den Sieg, weil er nicht im Stande ist die Aussichtslosigkeit des Kampfs zu erkennen; denn erkennte er sie, so hätte er damit zugleich die unüberwindliche Macht des Christenthums anerkannt. Aber eben deshalb, weil Fürst Bismarck und das Volk des preußischen Glaubens den Sieg für möglich halten, wird auch der Kampf bis zum Aeußersten fortgeführt werden. Denn es gilt die Existenz.

Der Cardinal Wiseman hat einmal den Ausspruch gethan, daß die Entscheidungsschlacht zwischen Catholicismus und Protestantismus auf märkischem Boden werde geschlagen werden.

Diese Prophezeiung war nicht richtig.

Nicht um den Gegensatz zwischen Protestantismus und Catholicismus handelt es sich auf märkischem Boden. Die Schlacht, die dort geschlagen wird, ist eine andre.

Der preußische Staat hat zuerst versucht neben den von Christus gelegten einen andern Grund zu legen, die preußische

Staatsmoral. Er hoffte, das Christenthum werde ihn ungeschoren lassen. Darum sollte auch der Christ „nach seiner Façon selig werden" dürfen.

Aber der preußische Staat wurde gewahr, daß ein friedliches Verhältniß der beiden Principien nicht möglich sei, er erkannte, daß sie ihrer innersten Natur nach Feinde auf Tod und Leben seien. Da entschloß er sich den Vernichtungskampf zu unternehmen.

Der Kampf, der jetzt auf märkischem Boden geführt wird, ist nicht der Kampf zwischen Protestantismus und Catholicismus. Nicht um das, was diese Beiden trennt, sondern um das, was sie verbindet, gilt es. Es ist der Kampf zwischen der auf die Indifferenz von gut und böse gegründeten preußischen Staatsmoral und dem Christenthum.

Inhalt.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.